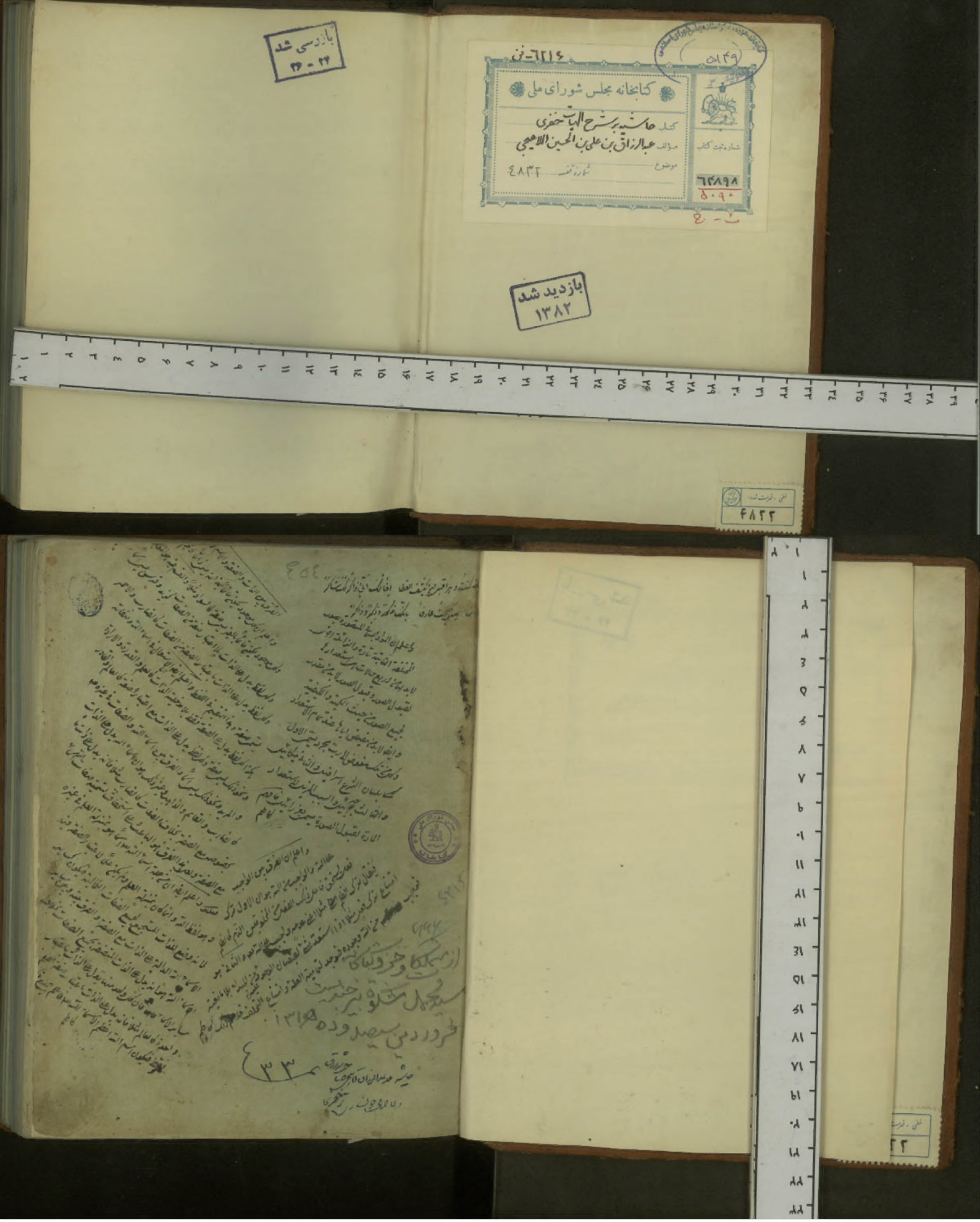
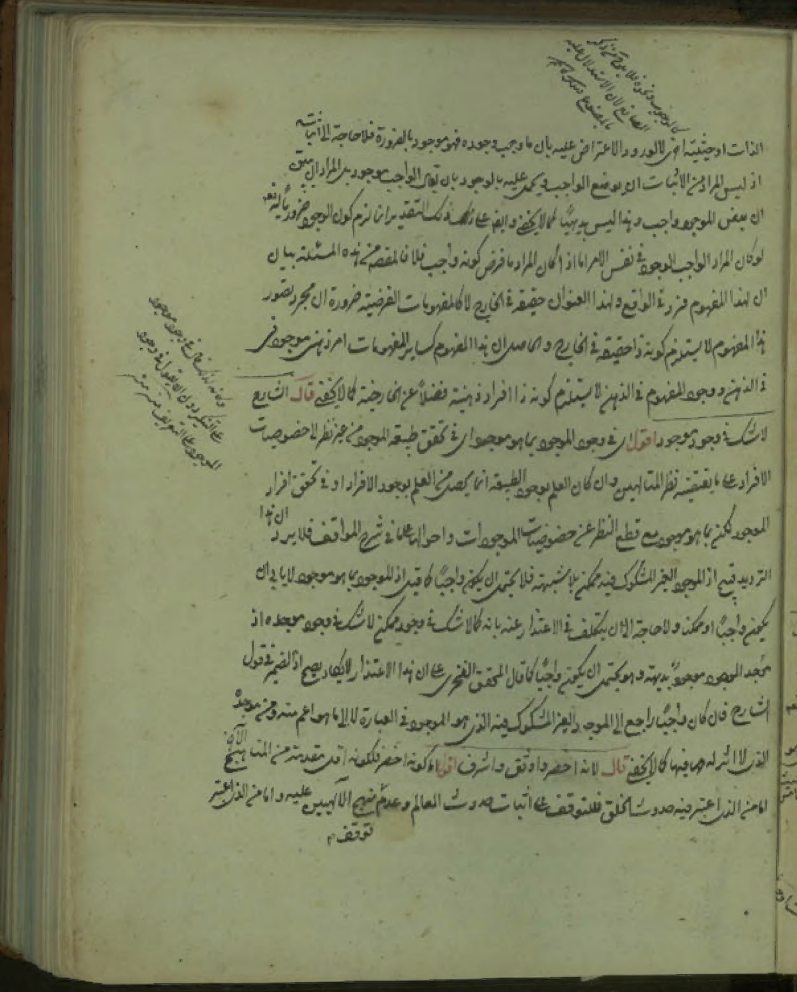


بازرسی شد
۲۴ - ۳۶
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه بر شرح الهیات خفری
مؤلف عبدالرزاق بن علی بن الحسین اللاهیجی
موضوع
شماره قفسه ۴۸۳۲
شماره ثبت کتاب
۶۴۸۹۸
۵۰۹۰
بازدید شد
۱۳۸۲
۴۸۲۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لصانع السموات العلى وخالق للارضين السفلى وله الاسماء الحسنى والصفات العلى والعزة القصوى
والعزة الوثيقة فريد الوجود والرجوع له المات والملجأ في الآخرة والاولى واليه المنتهى والصلوة
من رافقت انوارها بين واداة شمس الضحى بدر الدجى شفيع المذنبين ومنير الغر السيد الحجى والرسول
المصطفى محمد المبعوث للافاقة الغرى وعلى وصيه المرتضى وخليفته المقتدى ليث الوغى هادى المدى منار التقى
وسدرة المنتهى الهداة عترتها المعصومين ائمة الورى واعلام الهدى وصابيح الدجى الغيارين بالقسط الاوفى
والنصب الاسنى والقيم الحنفى عليهم صلوة السرمد وسلامة اليوم الطامة الكبرى بعد فيقول العبد الراجى
ربه المقتدر عبد الرزاق بن حسين اللاهجى وفقه الله تعالى لمراضيه وجعل مستقبل حاله خيرا من ماضيه هذه تعليقات شتى
على حواشى تجريد المنطق على شرح آيات التجريد وتتميمات تستدرك بها فوائد نهج فريد وبليغ وتحوم تحقيقات رشيقة
الوهم الرجوم عنها والابصار شروق دقيق عند نظام الشبهة كالبروق الخاطفة تتوارى الانوار كتبتها بالتماس
جمع من اجلة الاخوان واعزة الخلان عند قراءتهم لتلك الحواشى فراضنى الاذان تفهم التنبيهات وسائر ما يحتوى عليه انها
الزمان انه جواد غزير المتن وقد الفضل والاحسان به الثقة وعليه التكلان قال المصنف عند الشروع في المقصد الثالث
في اثبات الصانع تع اقول ان صانع العالم على الاتم للعهد او الجنس او الاستغراق والاول باطل لان المتبادر عند الاطلاق وانما يعدل عنه
الى الثاني لقرينة او نكتة والثالث باطل لان الاستدلال على وجود الصانع لا يتوقف على العلم بوجود كل ممكن
ليستدل به عليه على سبيل البدل ان الامر وهو الاستدلال بالعلة على المعلول فانه يتحصر طريق اثباته عند ان الان الذي يستدل به عليه على سبيل البدل
الاستدلال من المعلول على العلة والمصنوع على الصانع والعلم بالمعلول انما يفيد العلم بالعلة من حيث انها علة لامكان



الذات او خيفية اخرى للورود والاعتراض عليه بان ما وجب وجوده فهو موجود بالضرورة فلا حاجة الى اثباته
اذ ليس المراد من الاثبات الا وضع الواجب وحمل عليه بالوجود بان تقول الواجب موجود والمراد ان يتبين
ان بعض الموجود واجب وهذا ليس بديهيا لما لا يخفى وايضا على انك قد سلمت انا نازم كون الوجود ضروريا نقول
لو كان المراد الواجب الوجود في نفس الامر اما فرض كونه واجب فلا نسلم انه مقتضى هذه المسئلة بيان
ان هذا المفهوم مرتبة الواقع وهذا الغلوان حقيقة الخارج لا كالمفهومات الفرضية ضرورة ان مجرد تصور
انه المفهوم لا يستلزم كونه ذا حقيقة في الخارج وهي صدق هذا المفهوم كسائر المفهومات امر ذهني موجود في
الذهن ووجود المفهوم في الذهن لا يستلزم كونه ذا افراد ذهنية فضلا عن ان يكون حقيقة كما لا يخفى قال الشارح
لا شك في وجود موجود اقول اراد بوجود ما هو موجود ما يتحقق طبيعة الموجود من غير نظر الى خصوصيات
الافراد مع بقيته نظر المتباينين وان كان العلم بوجود الطبيعة انما يحصل من العلم بوجود الافراد وفي تحقق افراد
الموجود لكن ما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها على ما شرح المواقف فلا يرد ان هذا
الترديد في الموجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحسن ان يكون واجبا كما قيل اذ الموجود ما هو موجود اما ان يكون
واجبا او ممكنا ولا حاجة الان الى التكلف في الاعتذار عنه بانه كما لا شك في وجود ممكن لا شك في وجود موجد اذ
موجد الموجود موجود بديهة وهو كيف لا يكون واجبا كما قال المحقق الفخري عن ان هذا الاعتذار لا يكاد يصح اذ الضمير في قول
الشارح فان كان واجبا راجع الى الموجود الغير المشكوك فيه الذي هو الموجود في العبارة للاما هو اعم منه ومن موجد
الذي لا اشاره اصلا فيها كما لا يخفى قال لانه احضر واوثق واشرف اقول اما كونه احضر فلكونه اقرب مقدمة من المتابيح الآتي
اما من الذي اعتبر فيه حدوث الخلق فلتوقف على اثبات حدوث العالم وعدم قدمه الآتيين عليه واما من الذي اعتبر
توقف

فيه حدوث الخلق الامكان مع حدوث فذلك ايضا بعيد واما من طريقة الطبيعيين فلتوقفها على كون الحركة
مستندة الى المحرك غير المتحرك وغير مسلم لهم ذلك واما كونه اوثق فلكونه اشبه الاثبات بالعلم فانك
قد عرفت انه لا يكفي اقامة الدليل الذي هو اوثق البراهين على اثبات الله الواجب لكل من البراهين
الاتية ما هو اقرب الى العلم فالوثوق بدليل كذا ان يكون في مرتبة عالية صرح به الشيخ الرئيس وهو
الاستدلال بالملازم المشترك بين المذهوم وبداهة النهج لكونه نظرا في طبيعة الوجود بما هو وجود
لا عرفت لك فان مفهوم الموجد انما ينتزع من ذاته مع غير اعتبار قيد زائد على ذاته نعم
وان لم يكن بديهيا لكنه لا يقصر منه ايضا ولان به الطرق المتكلف سائر الطرق او هو استدلال كامل
مفهوم الموجد على ان بعض الموجود واجب لذاته وكون طبيعة الوجود متحققا
في فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال بكمال تلك الطبيعة على حال من احوالها معلولة
للعلة الاولى اولان جميع براهين اثبات الواجب لما يتم بحسب الحقيقة بناء على ما صرح به الشيخ الرئيس من ان
قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف استدلال من العلة الى المعلول لان المؤلف وان كان معللا
للمؤلف لكن ذا المؤلف اعني مفهوم قولنا له مؤلف الذي هو احد الاكبر معلول للمؤلف الآن سائر الطرق شبهة
بالان لكونه بحسب الظاهر من المعلول على العلة اذ الحدوث او الامكان بشرط الحدوث او الحركة معللة للواجب
لا محالة بخلاف هذا النهج لكونه نظرا في طبيعة الوجود فان طبيعة الوجود ليست معللة للواجب وان كان بعض
افراد ها معللة له فتامل واما كونها اشرف فظاهر اذ الوجود منبع كل شرافة وموجب كل ان افة كما لا يخفى
واعلم ان المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق هو طريقة جماعة من المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما
هو الحدوث ولذلك احالوا تعدد القدماء لزعمهم انه موجب تعدد الواجب وتقرير طريقتهم ان نقول
ان العالم حادث للادلة الدالة عليه فله اذ من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور

والتسلسل

ان تحقق موجود ما يتوقف على ايجاد ما قال لا نعترض عليه بما حاصله انه على تقدير عدم تحقق
الواجب يكون تحقق كل موجود ما متوقفا على ايجاد سابق عليه وتحقق ذلك الايجاد متوقفا على تحقق موجود آخر
لان ذلك الموجود المتوقف على ذلك الايجاد ينتهي الامر الى الدور وهو باطل الا بكسبة البيضة والدجاجة
واجاب عنه خاتم المحققين بما حاصله ان طبيعة الايجاد لكونها طبيعة ناعتية ليست عرضا موجودا
لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فوقوفه على تحقق طبيعة الوجود وتحقق طبيعة الوجود على تقدير انحصار
الموجود في الممكن يتوقف على تحقق طبيعة الايجاد فيلزم الدور في الطبيعتين وردّ هذا الجواب بتعاند ما تحقق
صدر الحكماء المتألهين بان الدور في الطبيعة اذا توقف الطبيعة على نفسها غير مستبعد لجواز كون طبيعة ما باعتبار
حصصها في ضمن فرد متقدما على نفسها باعتبار حصولها في ضمن فرد آخر كما في طبيعة الافراد المتسلسلة
وذلك لان عمدة الدور هو تقدم الشيء على نفسه اي اجتماع النقيضين والوحدة المعتبرة في التناقض
هي الوحدة الشخصية لا النوعية والشيء الواحد لا يجوز ان يكون متقدما ومتأخرا معا واما النوع الواحد
فلا يستحيل ذلك فيه اصلا كما لا يخفى واقول ذلك اي كون الطبيعة في ضمن فرد متقدمة على نفسها في ضمن فرد
آخر انما يصح في الاعداد لان الايجاد لان الطبيعة لا يجوز ان يكون في ضمن فرد متقدة لحصولها في ضمن فرد آخر
ولا يجوز ان يكون في ضمن فرد موجودة لنفسها في ضمن فرد آخر فان ايجاد الطبيعة موجودة واقعة في متن الاعيان
فاذا وقعت هي في نفس الواقع لا يجوز ان يكون نفسها واقعة مرة اخرى فيها وبعبارة اخرى لا يجوز ان يكون
وقوعها في نفس الاعيان متقدما على وقوعها في نفس الاعيان لكن يجوز اذا وقعت في نفس الواقع
في ضمن فرد ان يصير معدة لحصول نفسها في ضمن فرد آخر اذ يمتنع كون نفسها في ضمن فرد آخر محفوفة بعوارض

منضمة معينة

منضمة معينة ويجوز ان يكون هي في ضمن تلك العوارض المنضمة معدة لكونها محفوفة بعوارض منضمة اخر
ولا امتناع في ذلك اصلا واما صيرورة الطبيعة النوعية يجوز ان يكون متقدمة ومتأخرة بحسب الزمان لا يجوز
ان يكون متقدمة ومتأخرة بحسب الذات فان وحدة النوعية وحدة ابهامية بحسب الحصول في ضمن افرادها والوقعة
كل منها في ظرف الزمان وليست ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر بل وحدة ابهامية زمانية ووحدة
شخصية دهرية فيمكن ان يجوز كون نوعها بحسب وقوعها في نفس الدهر متقدمة ومتأخرة واعلم ان ما ذكرنا انما يجري
في الوحدة النوعية دون وحدة الجنسية فان وحدة الجنسية ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر ايضا لعدم
تقصد الطبيعة الجنسية بحسب ذاتها بدون انضمام الفصول بخلاف الطبيعة النوعية فانها متقصدة في حد ذاتها
وفي ظرف الواقع فلو كان بعض افرادها علة لبعض يلزم الدور والتسلسل في الذات ايضا ولا يلزم شيء من ذلك
في الطبيعة الجنسية ولذلك حكموا بان العقول بعضها علة لبعض مع وقوعها تحت جنس الجوهر مع حكمهم
بامتناع التسلسل في الذاتيات ثم اقول الاولى الايجاب عن الاعتراض المذكور بان المحذور سيصير بان هذه الوجوه
كلها مبتنية على مقدمة هي ان مجموع الممكنات من حيث هو مجموع في حكم ممكن موجود واحد فتفتقر الى
العلة وعلى هذا يكفي المراد بوجود المجموع من حيث هو مجموع هو التوقف على الايجاد المتوقف
على الموجود فيستلزم الدور بلا خفاء قال ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ اقول اراد بالموجود
من حيث هو موجود طبيعة الموجود من حيث هي فلو كان لها مبدأ يلزم تقدم الشيء على نفسه لانحة لان ذلك المبدأ
موجود لانحة فيكون طبيعة الموجود متحققة في ضمنه فيلزم كون طبيعة الموجود علة لطبيعة الموجود متقدمة عليها بالذات
وقد عرفت استحالة ذلك وانما يجوز تقدم الطبيعة على نفسها بحسب الزمان لا بحسب الذات كما مر فلا يرد عليه ما اورده

المحقق الخبيصي من ان لزوم تقدم الشيء على نفسه تارة للموجود المطلق ليس الا للموجود العام متحققة في ضمن فرد
يتوقف على متحققة في ضمن فرد آخر وهلم جرا ويكفي الاشتراك بينها في التقدم والتأخر الزمانيين بل يجب
على الطبيعة وبين التقدم والتأخر الذاتيين المتمشين عليها وقد عرفت الفرق بينها فلا تغفل قال وبذلك ثبت
وجود واجب الوجود اقول ليس المراد ان بهذه المقدمة فقط ثبت وجود واجب الوجود بل مع ضم مقدمة اخرى
به يتم وهو ان الموجود من حيث هو ممكن لا بد له من مبدأ فيقرر البرهان هكذا الكون الموجود المطلق منحصرا
في الممكن لزم ان يكون له مبدأ وان لا يكون له مبدأ ولكون له مبدأ لزم اجتماع النقيضين فلكون
الموجود منحصرا في الممكن لزم اجتماع النقيضين او نقول لكون الموجود المطلق منحصرا في الممكن لزم ان يكون له مبدأ
ولكون له مبدأ لزم تقدم الشيء على نفسه فلو اخذ الموجود في الممكن لزم تقدم الشيء على نفسه وهذا التقرير
المقدمة الاخرى والتقرير الذي ذكرنا اخيرا بقوله كما لا يخفى بادنى تامل قال صيرورته مشهودا وان لم يقم
لا عليه اقول اراد بالبرهان ما يكون حقا مشهودا ودليلا على غيره فلا يكون غيره مشهودا وهذا اشارة الى
طريقة اهل السلوك والرياضة ممن العرفاء الواصلين والمشايخ الكاملين فانهم بعد تذكية النفس وتصفية
الباطن بالرياضات والمجاهدات يتوجهون ببصائرهم الى معدن الوجود ومنبع الموجود اعني الحق تعالى وهو
نور الانوار بل نور الاشراق فيجدون بها حقيقة الحق تعالى وتقدس على نفوسهم لمعات من انوار تلك الحقيقة فشاهدوا
بذلك المشاهد الفائض عليهم سائر الحقائق بدون مشاركة وهم ومنازعة شبهة فان قلت فما وجه حصر
هذا البرهان في تلك الطريقة قلت من حيث انه نظر في الوجود المطلق والوجود المطلق المتحرر عن جميع القيود
هو الذي جعلوه عين ذاته تعالى وجوده الذي نظر فانه ان لم يكن معرى عن القيود بحيث لا يشترط القيود

وفرق بينهما الا انه متحرر عن قيود ذاته تعالى وجوده فتدبر وجوده اما عامة الحقيقة تقم
فكذا استشهد به عليه اذ وجود الشيء هو الشيء بعينه فيلزم فيتظر قال وبعبارة اخرى اقول الفرق بين
هذه العبارة والعبارة السابقة ان تلك باعتبار النظر الى طبيعة الموجود وهذه باعتبار النظر الى افراده والاشتباه
انما يلزم بين الطبيعة وجميع الافراد والفرق بين العبارة الآتية والعبارة السابقة ان السابقة كانت
حكما على الموجود المطلق باعتبار كونه زائد مبدأ والآتية حكم عليه باعتبار صيرورته لا شيئا محضا وهما ايضا
متلازمان والفرق بين هذه العبارة والعبارة الآتية ان هذه تصرف الموضوع القضية وتلك تحمل
فلا تغفل قال مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ اقول اراد بالمحقق الفخر رازي انما تم على تقدير
وجود الواجب لا مطلقا اقول لقد المحقق عمر عليه على ما قرره فنقول لو كان لمجموع الموجودات
المحض انما هو المجموع المجموع عن الذي هو موجود عيده على ما قرره فنقول لو كان لمجموع الموجودات
من حيث هو مجموع مبدأ فذلك المبدأ الوجوب كونه موجودا لكونه داخلا في المجموع المتأخر ومن حيث
كونه علة لذلك المجموع يكون متقدما عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه وايضا لما كان علة المجموع علة لكل
جزء منه يلزم كون المبدأ علة لنفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه من هذه الجهة ايضا
قال مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا اقول اراد المحقق الفخر ان اراد ان المجموع
المذكور بشرط كونه موجودا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فمم وجميع الممكنات الموجودة بشرط الوجود ايضا كذلك
بلا فرق وان اراد ان مجموع الموجودات المقيدة بالوجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فمم وانما يصح ذلك
على تقدير وجود الواجب لذاته لا مطلقا ومن لم يسلم وجود الواجب كيف يسلم ذلك فالاقول اراد ان مجموع الموجودات

من حيث هو موجود هنا طبيعة الموجود بما هو موجود بحيث لو حظت الاشارة اليه والدليل عليه
تعلقه من حيث هو موجود بدون ان يقول من حيث هو مجموع كما في العبارة السابقة
واراد بطبيعة الموجود بما هو موجود نفسها من حيث هي لا بشرط شيء فتقول طبيعة الموجود
بما هو موجود لا بشرط شيء يمتنع ان يصير لا شيئا محضا والا يلزم صيرورة الموجود عدما فيلزم قلب الحقيقة
وهو مع طبيعة الممكن بما هو ممكن لا بشرط شيء لا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا لانه قد يكون طبيعة الموجود بما هو
موجود قائمة بطبيعة الممكن من حيث هو ممكن لا قائمة بذاتها ولا بفرد قائم بذاته يلزم جواز صيرورتها
لا شيء محضا فلا يخفى ويمكن ايضا ان يكون المراد ان مجموع الموجودات يمتنع ان يصير لا شيئا محضا بالمرة
وذلك غير مستحيل كون الشيء معدوما بالمرة معلوم بالبديهة كما هو المشهور ومجموع الممكنات لا يمتنع
عليه ذلك بناء على ما سيجيء من ان مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد فيجوز طريان الانعدام عليها فان
قلت يمتنع على الممكن الواحد الانعدام بالمرة وكذا على الموجود الواحد فيمتنع الاول لما سبق قياسا على مجموع الممكنات
على الواحد وعلى الثاني يلغو ذكر المجموع قلت قياس مجموع الممكنات على الممكن الواحد انما هو في اصل
طريان الانعدام واما جواز صيرورتها معدوما بالمرة فانما يلزم بعد القياس بناء على انه لا شيء خارجا
عن المجموع ليصير المجموع فاقدا له يمكن انعدام بالمرة واعتبار مجموع الموجودات انما هو لمطابقة جميع الممكنات
اذ الكلام في ان مجموع الموجودات هل هي منحصرة في مجموع الممكنات ام لا قوله قال وهو ان مجموع الممكنات
سواء كانت متناهية اعتبر متناهية بحكم ممكن واحد قوله اعتبر اشارة بحكم ممكن واحد واعلم ان هذه المقدمة مع هذه
المقدمة التي قالوا ان في اثبات الواجب على احد الطريقين الغير المفتقرة الى ابطال التسلسل لا بد من اعتبارها

وهو ان مجموع الموجودات الممكنة نأخذها من حيث انها مجموع موجود واحد غير ممكن واحد ممتنع وجوده
بداهتها ايضا وفي تلك المقدمة نظر ليس هذا موضع ذكره وتعاورها تلك المقدمة انا اذا لزم من وجود الاثنين
وجود ثالث وهو معروض وصف الاثنينية والمجموع معروض وصف الثلثة لزم من وجود ثالث وجود رابع وهو
معروض وصف الثلثة وهكذا الحكم فيلزم من وجود الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية واجيب عنه
بان الرابع هو الذي هو معروض وصف الثلثة اعتبار مفرض لا تحقق له اصلا وذلك لان ذات المجموع
انما تحصل من اعتبار حقيقة كل واحد من الاثنين المفردين او لا وفي الثاني المجموع المركب منهما فلو تحقق في الخارج لزم
اعتبار كل واحد من الاثنين فيه مرتين وذلك محال اعتبار معدوم فيه مكررا لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بسبب
وضع ذلك فما وجه الاعتبارات وقد اوعز الفرزدق فيه هذا ويعلم ان البراهين المذكورة في هذه الطريقة
ليس جميعها موقوفا على كلتا المقدمتين بل بعضها على تلك المقدمة وبعضها على المقدمة التي ذكرها المصنف كما لا يخفى
على المتدرب في تلك البراهين قال في امكان طريان الانعدام عليها قوله قال المحقق ان اراد به الامكان الذاتي قم ولا يجدي
نفعا لجواز ان يكون طريان الانعدام على مجموعها ممتنعا في نفس الامر بسبب ان يكون لازما مع العلة الموجودة وان
اراد به الامكان الوقوعي قم والمسئلة عامة والفرق بين المشهور وغير المشهور ظاهر اذ الممكنات المتناهية
ينتهي الى ممكن موجود لذاته من موجود على تقدير الواجب لم يتحقق له موجود واما الممكنات الغير المتناهية فلا
ينتهي الى ممكن وبطلان التسلسل المشهور انما قال طريان الانعدام على الممكن انما يكون ممتنعا في نفس
الامر لو كان وجوده واجبا فيها ولو بالغير وذلك على تقدير عدم الواجب محال اذ وجود المعلول ح وان كان واجبا
مع وجود العلة لكن وجود العلة ليس بواجب فيمكن ان يفرض جميع افراد الممكن انما العدم لا يصير ممتنعا على المعلول وهو عدمه

مع عدم علته فيمكن ان يصير هذا النحو من العدم ممتنعا عليهم لا يصير بوجوده واجبا في نفس الامر ولما كان من كل واحد من
الممكنات هذه فظهر بان هذا النحو من العدم لكل واحد مع عدم الجميع ليس ممتنعا عليها سواء كانت متناهية
او غير متناهية وان كانت عدم كل واحد مع وجود علته ممتنعا وذلك واضح جدا عند النظر الصحيح ولا فرق
في ذلك بين ان تنتهي السلسلة الى ممكن لا موجد له وبين ان يذهب لا الى غاية بتاتا وموجب ذلك انما هو
عدم الواجب الذي تستند جميع الى العدم على الممكن لا يصدر الا به قال ولانه صحة ما قيل من ان موجد جميع الممكنات
الصرفة قوله ان جميع الممكنات من حيث هو مجموع هذا الدليل يتوقف كما اشرنا اليه على كون مجموع الموجودات
الممكنة من حيث هو مجموع موجودا واحدا عليه ليحتاج الى موجد وكذا الدليل الذي عليه فلا تغفل ولانه صحة
ما قيل من ان جميع الممكنات الصرفة اثر بعض الافراد واما كلها فامتناع عدمها اظهر للزوم كون علة لنفسه او لجميع الممكنات
على تقدير كونها موجودة عليه يمكن عين جميع الاثر قال ان ملاحظة المقدمة المذكورة قوله هذا اشارة بالخط
بين المقدمتين والمراد بالعلة بالذات في الاطلاق هو العلة التامة وظاهر ان العلة التامة للمركب
يجب ان يكون علة تامة لجميع اجزائه بعض عدم احتياج شيء منها الى امر خارج عنها قال لا يمكن
ان يكون ممكن ما من الممكنات منتهيا لوجوب بجميع الممكنات من حيث هو مجموع او لوجوب
شيء من الممكنات وهذا الدليل مبني على مقدمة اخرى غير تلك المقدمتين وهو ان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد
والدليل عليها انه لو امكن وجود الممكن مجردا الاولوية فاذا فرضنا وقوع وجوده فاما ان يمكن عدمه
بدلا عن وجوده او لا يمكن فان امكن كان وقوع وجوده مع امكان وقوع عدمه ترجيح بلا مرجح وان لم يمكن
يلزم كون الاولوية وجوبا هف فتقرير الدليل هو ان موجد الممكن يجب ان يكون موجبا لوجوده والممكن ليس

موجبا لوجوده لانه عند الوجوب لا يمكن ان يكون عاريا عن الوجوب فموجد الشيء لا يمكن ان يكون
ممكنا فلم يكن الواجب موجدا لم يكن ان يتحقق موجود اصلا قال اذ لا شيء من الممكنات مستقلا
لنفسه في الوجود ولا في الايجاد قوله الظاهر ان هذا هو البرهان المسمى بالاسد الاخضر وتقريره انه لو لم يكن
موجد الوجود بذاته لم يصدر موجود اصلا اذ الوجود لا يصدر الا بالاستفادة من الغير فهذا
الغير ايضا لم يكن له الوجود بالذات فيجب ان يستفيد من الغير ايضا وان كان غيرا متناهية لكن
لما لم يكن شيء منها موجدا بالذات فهو بحكم ممكن واحد فمن اين يصدر الوجود قال وقد لا يتبادر هذا الطلب
من آخره وان يعتبر مجرد الامكان قوله قال ما من العدالة انما اقتصر على اعتبار النظر الى الوجود بالقوة ويمكن اقامة
الدليل باعتبار مجرد امكان وقوع الوجود ودون فعليته وذلك بان يقال لا شك في انه يمكن ان يقع ممكن ما موجودا
في الخارج ولولا وجود الواجب لامتنع ذلك اذ امكان وقوع وجوده على تقدير عدم الواجب يتوقف على امكان
وقوع ايجاده وامكان وقوع ايجاد ما لا مدة طبيعة ما غيبة يتوقف على امكان وقوع وجوده فينذم الدور
او نقول وقوع طبيعة الموجود بما هو موجود يجب ان يكون بلا مبدء والا لزم تقدم الشيء على نفسه ووقوع طبيعة
الممكن بما هو ممكن لا بد له من مبدء فلو انحصر الموجود الممكن في الموقوع في الممكن لزم اجتماع النقيضين او نقول
مجموع الافراد الممكنة الموقوع لا بد له من علة وهي لا يمكن ان يكون نفسه ولا غيره بين يمكن خارجا منه فعلى تقدير
عدم الواجب يلزم ان لا يكون ذلك المجموع ممكنا بالامكان الموقوعي وتمسك بهذا اسلم الطرق قال المصنف
مناقشة وجود العالم بعد عدمه مع فرض الايجاب قوله لا يجاب هو وجوب الفعل عنه تعالى اما دائما او في وقت
والاول مذهب الحكماء وهو المنقول ههنا والثاني مذهب المتكلمين فههنا نزاعان احدهما بين الاشعرية

وبين المضه وسايرالمتكلمين والحكماء وهو ان يجب عليه عنه نعم فعل لا وبين المضه وسايرالمتكلمين والحكماء
الثلثة مذهب الاشعرية والاول مذهب غيرهم وثانيها بين المضه وبعض المتكلمين وبين الحكماء وهو
انه يجب عنه ذاتا وقت وقت والاول مذهب الحكماء والثاني مذهب غيرهم ولا نزاع لاحد
في صحة صدور الفعل والترك عنه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الارادة ومعها يرتفع النزاع
بين الحكماء والمعتزلة ويبقى بين الاشعرية وتفسير الشارح القدرة والاختيار بالصحة المذكورة يشير
بكلمة المتشابه فيه هو الايجاب بالمعنى المقابل للصحة المذكورة وليس كذلك الا ان يراد بالصحة الامكان
العقدي ومن قال بوجوب الفعل عنه نعم لم يقل بجواز تخلف الفعل عنه اذا وجب صلاحيته في
ذلك القدير بوجوب الفعل عنه نعم ذاتا ويعنيه بهذا نعم اقول لفظ الايجاب بكسر الباء مصدر الثلثي
الفاعلي وهو كون الفاعل موجبا بصيغة الفاعل وكونه مصدر الباب المفعول اعني كون الفاعل موجبا
بصيغة المفعول والموجب بصيغة المفعول يطلق على فاعل يجب عنه فعله لا بقدرته واختياره والحكماء
لما قالوا بوجوب الفعل عنه نعم بقدرته وارادته عز شأنه عن ذاته نعم وعند المتكلمين
بغيرة مفهوم القدرة والارادة والاختيار والمثال ذلك كونها زائدة على الذات ومنفكة عنها ايضا
والعلم ان يمنع انفكاك متعلقها وقتا ما عن الذات كالاشعرية وامامنفكة فقط بالمعنى المذكور كالمعتزلة
زعم المحققون ان الله تعالى عند الحكماء ليس فاعلا مختارا بل فاعلا موجبا بصيغة المفعول وذلك
بقطع النظر عن ذلك زعمهم ان فاعليته تعالى عند الحكماء كفاعلية النار في الاحراق والشمس في الاضاءة معللة
عن ذلك على اكثر اهل الحكماء افهمهم فانظارهم لا يطلقون عليه تعالى لفظ الموجب بفتح الجيم ولو اطلقوا
بفتح الجيم ايضا فانظارهم اراد وا كون الفاعل مكرها عليه بوجب الفعل عنه لا كونه مضطرا بل الموجب بكسر

يعني ان يجب فعله تعالى عنه بقدرته واختياره فهو موجب اي مفيض للوجوب وظاهر للجميع انه عدمه
حتى يصير موجودا في نسخة لفظ الموجب والموجب مع ما اشرنا اليه صار موجبا لهذا النزاع وبنى ذلك
التشنيع والانكار ولا شك انه عند التحقيق ليس كذلك قال الشارح المحقق فاعلية الواجب
تعالى بالقدرة والاختيار كما علم انه اذا صدر عنه فعل اختياري فلابد هناك من مبادئ له وهي العلم والمشية
والارادة والقدرة وبينه وصفات قائمة به وانما زائدة عليها وقد ينفك بعضها عن بعض ويستحيل
صدور الافعال الاختيارية عمن يفقدها او بعضها فالفعل الاختياري هو ما يصدر عن الفاعل بتلك المبادئ
والقادر المختار من يصدر عنه الفعل بتلك المبادئ فلو فرضنا ان تلك المبادئ حاصلة لواحد منا
بالقياس الى فعل مخصوص ذاتا لكان صدوره عنه ذاتا ولا يقدح ذلك في كونه فعلا اختياريا ولا في كون
ذلك الفاعل قادرا مختارا اذا عرفت ذلك فاعلم ان صفاته تعالى لما كانت عين ذاته فمبادئ الافعال الاختيارية
من العلم والمشية والارادة والقدرة كلها حاصلة له تعالى ذاتا فلزم عنه نعم صدور الافعال بسبب حصول
تلك المبادئ هو مذهب الحكماء لم يلتزم شيئا فقدرته تعالى فاعليته نعم في العالم بالاختيار ليس
مختصا بالمسلمين بل الحكماء ايضا قائلون بذلك وقد الايجاب المقابل لهذا الاختيار مما لم يقل به احد نعم الايجاب
الذي قال به الحكماء هو بمعنى لزوم الفعل وقدم الاثر للاختيار وامامحة الفعل والترك فان اريد بالذات نعم
فقط مع دون انضمام تلك المبادئ فالقول بها ايضا غير مختص بالمسلمين وان اريد مع انضمام تلك المبادئ
فالقول بعدمها يختص بالحكماء بقي المعتزلة والمضه ايضا قائلون بذلك فالنزاع بين المعتزلة والحكماء انما هو في لزوم
الفعل وقدم الاثر وعدمه لا يغره وبين الاشعرية والحكماء في ذلك وفي مطلق الوجوب ايضا لا يغره وبين المعتزلة والاشعرية
في مطلق الوجوب فقط لا يغره فظاهر يعني ان ليس في هذا الزمان ذاته نعم يعني ان صحة الفعل والترك المعتبرة في الاختيار

يعني ان يلزم بها الامكان العقدي المستلزم لانفكاك الفعل عنه نعم ليصح القول بالاختيار بهذا المعنى مختصا
بالمسلمين والاصحة يعني الامكان بالنظر الى ذات الفاعل لا يختص القول بها بالمسلمين بل الحكماء ايضا قائلون
وقوله فان للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين تعليل لعدم الصحة على الامكان العقدي غير ان احد
احد عبارتي الحكماء في تفسير القدرة هي صحة الفعل والترك وهي عبارة الاخر مساوق للاولى فلم يكن معنى
الصحة في عبارة المسلمين هو الانفكاك بل كان هو الامكان بالنظر الى ذات الفاعل لم يتحقق نزاع
بين الحكماء والمسلمين بمعنى الاختيار وانما الحكماء والمعتزلة ليس الا نزاعهم العالم وحدوثه وانما
خص المعتزلة بالذكر لان الاشعرية لا يوجبون ايجاد الفعل مع ضم الارادة ايضا كما عرفت وقوله فالمذكور في
هذه الكتب تخطئة للشارح حيث فسر الاختيار بصحة الفعل والترك المشتركة بين عبارتي الحكماء والمسلمين
وجعل الايجاب بمعنى اختيار هذا المعنى ونسبه الى الحكماء مع انهم ليسوا قائلين بالايجاب بهذا المعنى وهذه
التخطئة مع قطع النظر عن ان الصحة بمعنى الامكان العقدي والامكان العقدي المستلزم
للانفكاك فالايجاب المقابل لهذه الصحة هو بمعنى الانفكاك فلا تخطئة حينئذ بقي ان يفهم هذه الكلية وهذا
عند من يكفر قوله والغرض ان معنى الصحة هنا ليس الامكان بكذا بدون الالتفات الى اكثر النسخ واما على تقدير
ان يكون هو الا بعد ليس على بعض النسخ يكون هنا اشارة الى مقام تفسير القدرة بقوله فان للفلاسفة الى
تعليل لكون الصحة بمعنى الامكان الذاتي فان كون الفلاسفة القائلين بالايجاب قائلين بهاتين العبارتين
المتلازمتين يجب المعنى انما يكون على تقدير كون الصحة بمعنى الامكان الذاتي فيجب ان لا يكون في عبارة
المسلمين بذلك المعنى وقوله فسر الخ بقوله يعني ان ليس شيئا منها لازما لذاته او يختص هذه العبارة بالمسلمين

وح فالتخطئة بحالها فانه لما كانت عبارة الصحة مشتركة بين الفلاسفة والمسلمين فان كانت عند كل منهما
بمعنى آخر فالمناسب ان يقيد الايجاب بامتناع الانفكاك لان تفسير الاختيار بالصحة المشتركة ويطلق
الايجاب بمقابلة الاختيار بدون التفسير وتعيين المراد فان الوهم ينبذ بحق الا ان الصحة بمعنى الامكان
الذاتي على ما هو المشهور ويكون الايجاب مقابلا للاختيار بهذا المعنى بقرينة المقابلة مع ان الفلاسفة
ليسوا قائلين بالايجاب بهذا المعنى فافهم قوله فالمناسب على تقدير ان يقيد الايجاب المذكور اهـ
يعني اذا عرفت ان الايجاب بمعنى وجوب الفعل عنه نعم مع ضم العلم والارادة متفق عليه بين المضه ومن
يحذو حذوه وبين الحكماء بمعنى وجوب الفعل عنه نعم بدون ضم العلم والارادة عدمه متفق عليه بينهما
ايضا فتفسير الايجاب بهما لا يليق بهذا المعنى يعني ان يقيد تعلق علمه وارادته نعم في الازل بايجاد العالم
فيرتفع تحقق النزاع بين المضه والحكيم لكنه ليس عين النزاع في حدوث العالم وقدمه فاذا ثبت حدوثه
انتفى قدمه الذي هو معنى الايجاب الغير المقدور فلا حاجة الى الاستدلال الذي ذكره الشارح نعم هذا
الاستدلال انما يحتاج اليه ان اراد نفي الايجاب بالمعنى الاول للاشعري فلا نفي قوله اذ على تقدير هذا الايراد
يعني لما كان المنفي قائلا بامتناع الترجيح بلا مرجح كالحكماء فحكمه ان يعين هذا الوليد معارضة عليه لا بتمامه
على امتناع الترجيح بلا مرجح والاشعري لما لم يقل بذلك الامتناع فحكمه اجابة هذا الدليد والا يعارض واما قول
المحقق الخبيصي ان المعارضة مندفعة عن المضه ازلية ان يمنع لزوم الترجيح بلا مرجح لجواز كون المرجح علم الفاعل
بالاصلح وليس هذا الا لهم المنع للحكماء ازمنع التوقف على الترجيح على تقدير كون الفاعل مختارا له وجه صحيح
ان علم الفاعل بالاصلح واما على تقدير كونه موجبا والا لم يجاوزنا فلا وجه له فليس فتح اذ علم الفاعل بالاصلح

لو امكن ان يكون مرجحا تقديرا على اختيار الفاعل المختار تقدير الجايه ايضا اذ قد عرفت الايجاب الذي يقتضيه
به الحكيم ليس مع عدم العلم بالارادة الان الحكيم لم يقدر بالحدوث لم يكن ذلك منه وسند المنع ما يلزم ان
يكون مذهب الملزوم والحال صارة لا فرق في وروده المنع بين ان يكون الفاعل مختارا وبين كونه موجبا بالمعنى
المختار كما لا يخفى وايضا لو صح ما قاله لكان ايجاد هذا الدليل مخصصا قبل المعتزلة الزاميا على الحكماء وهو ليس بصحيح لا
لانه ليس على اتباع التام المتفق وهو ليس مسلما عندهم قوله فكيف يصح استعماله في مطلوبهم نعم يصح استعماله
الاشعري الخ اقول فيه بحث لانه ان اراد انه لا يصح استعماله في مطلوبهم برهانيا فهو كذلك لكنه لا يضر مع استعماله
من قبل الاشعري الغير برهانيا بتجويزه الترجيح بلا مرجح وان اراد انه يصح استعمال الاشعري له الزاميا ولا يصح
استعمال المعتزلة له فليس كذلك لان هذا الدليل لا يتبانه على استدلاله الا على شروط المتعاقبة
لا يصح استعماله الزاميا على الحكماء اصلا كما عرفت فالحق ان هذا الدليل على التقدير الذي ذكره الشارح
لا يصح ايجابه اصلا لا من قبل الاشعري ولا من قبل غيره برهانيا لا يتبانه على التوقف على شروط حادث وهو
غير مسلم عند المتكلمين اما عند الاشعري فلتجويزه الترجيح بلا مرجح واما عند غيره فلان المرجح عندهم اما علم الفاعل
واما ذات الوقت واما الزاميا لا يتبانه على استحالة جميع اقسام التسلسل وهو حق عند الحكماء نعم يمكن
ايجابه الزاميا على تقدير آخر يأتي تقريبه صدوث الفعل المطلق بان يقال لو كان الفاعل موجبا لزم قدم الفعل
والا لزم تقدم الشيء على نفسه لانه لو كان الفعل المطلق حادثا لتوقف حدوثه على شروط هو ايضا فعله تعالى
فهو من حيث انه داخل في الفعل المطلق متأخر ومن حيث انه شرط لحدوث الفعل المطلق متقدم فيلزم تقدمه
على نفسه قوله بخلاف الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور اقول وهو انه لو كان
تأثيره تعالى في الحادث يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة

انه عليك ان هذا الدليل لا ينفي الايجاب اصلا لا برهانيا ولا الزاميا اما الاول فلان الترجيح بلا مرجح لما كان جايزا
عند الاشعري فلو كان الفاعل موجبا والفعل حادثا لا يلزم التوقف على شرط حادث عنده واما الثاني فلان التسلسل
في الحوادث غير ممتنع عند الحكيم كما عرفت قوله ولا يلزم قدم الفعل المطلق اقول قال المحقق الفخر لهذا التخصيص
بدليل لزوم قدم كل فرد فرد من افراد الجواهر والاعراض وبالجملة قدم كل حكم من احكام الافعال الصادرة عن العباد
بالاختيار باتفاق اهل الاسلام وقدم الكل على مذهب الاشعرية القائلين بان لا اثر للقدرة اصلا انتهى لكن
الدليل بالشبهة وهذا الشيء واقع كما لا يخفى اقول قد عرفت ان هذا البرهان على تقرير الشارح لا يتم اصلا بل يمكن
ايجابه على تقرير آخر غير ما ذكره الشارح بان يصار الى ما ذكرنا من ان الحكم فطرة انه لا بد من هذا
التخصيص لان المطلوب الان ان هذا التخصيص لا يحصل البرهان على تقرير الشارح تاما بل يحصل بحيث يستقيم
عنه البرهان فاذن ما يرد الايجاب بهذا النحو الذي ذكره الشارح كلامه عليه لا يستدعي تسليم قدم الفعل الا
اذا كان الفاعل هذا موجبا تاما والقائل بالايجاب لا يجوز ان يقول بكون الفاعل موجبا بهذا المعنى بل انما
يقول بكونه موجبا بالمعنى الذي ذكرناه فتأمل قوله والعالم فان وجود الحوادث ضروري مستند عندهم اليه مع انه مروط معدات مع مصححة
لوجود كل منها بزعمه المحو المفروض به قلت فرض الايجاب بهذا المعنى لا يلزم الا قدم الفعل المطلق وما ذكر من لزوم قدم
فعل كل فرد من افراد الجواهر والاعراض انما يلزم من كون الفاعل موجبا كونه موجبا بالمعنى الذي ذكرناه لا مطلق
من الافراد ومن اين يلزم ذلك قوله فلذلك التوقف مع كون لزوم حدوث الفعل الاول كذلك التوقف بعد لم يجز
قوله يستلزم تقدم الشيء على نفسه وقوله امكان استلزام المحال مجرور معطوف على محاليته قوله لمحاليته
وقد يوجد العاطف في بعض النسخ عند قوله ولمحاليته هذا الحدوث عطفا على قوله كما مر الاشارة

الى اليه ويكون مستندا الخ للمنع وح يكون قوله كما مرت الاشارة اشارة الى ما ذكرنا سابقا من ان حدوث الفعل
لا يتوقف على شرط عند المعتزلة وبعض المتكلمين فلا يتم ان كون التوقف على شرط لازما لحدوث الفعل المطلق تم
لما مرت الاشارة اليه ولان هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور مع المحاذير يستلزم المحاذير
انما حكمنا بتوقف الحدوث على شرط لئلا يلزم التخلف اذ الترجيح بلا مرجح فاذا كان هذا الحدوث محالا لا جائز
يستلزم محالا آخر واما على تقدير عدم العطف على ما هو اكثر النسخ فقوله لما مرت الاشارة اليه اشارة الى قوله
قبيل هذا الى تبيين ان قدم الفعل المطلق يعني قد مرت الاشارة الى ان المراد حدوث الفعل المطلق وقوله لمحاليته
مستدأ المنع كما ذكرنا فيما بعد العاطف يكون المنع مستندا الى شيئين وعلى عدم سند واحد واما كون ذلك
التوقف مستلزما لتقدم الشيء على نفسه فتقريره ان يقال المراد بالفعل المطلق في القول السابق ما يطلق عليه
الفعل بحيث يتناول فردا ما وفي هذا القول مجموع الافراد لان الفعل المطلق هو ما منع فيه انفراد ادراك الفرد
المنتشر الذي هو مفهوم النكرة بعد العموم وذلك لان معنى الاستدلال هو ان الفاعل لو كان موجبا لزم ان
يكون فعله قديما والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان كل فعل حادثا واذا كان كذلك فعله حادثا يلزم
توقف هذا الحدوث الذي هو مجموع على شرط حادث فذلك الشرط الحادث لكونه من الفعل المطلق
يجب ان يكون داخلا فيه ولكونه شرطا له يجب ان يكون متقدما عليه فيجب تقدمه على نفسه ايضا لما ذكرنا فتقرر
الدليل هذا احد الى شبهة وقال المحقق الفخر مع صول كلام بعض الاعلام بعد التلخيص ان حدوث الفعل المطلق
على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور مع بلا شبهة وكذا الحال مستدلا على هو التوقف على الشرط فيما نحن فيه
مستلزم لتقدم الشيء على نفسه فالحق التوقف على الشرط حادثا اقول بعد قول المحقق بعد قول المحشي لمحاليته

جزء ذلك التوقف على ما ذهب اليه بعض الاعاظم وبعد قوله لانه امكان مبدء الخ جزء مستلزم وصله الاعتراض
على الشارح بان الحكم بكون حدوث الحادث موقوفا على الشرط الحادث انما يصح كلية اذا كان كل حادث
فيه الواقع فردا من افراد الفعل المطلق وكل يكون جملة الحوادث حادثا وهو الفعل المطلق اذ على تقدير
كون الحادث هو الفعل المطلق نظرا انه لا يصح توقفه على شرط اذ لا شيء بعد فعل المطلق لكن الحادث
الذي فرض في الدليل حدوثه هو الفعل المطلق الذي هو محل على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور فحدوثه فرضا
لا توقف على الشرط انتهى اعترض الجملة الاولى ودفع بالجملة الثانية ودفع بان ما ذكر من ان لو قيل حدوث
الفعل المطلق وان كان محالا لكن لما فرضنا وقوعه صح ان توقفه على الشرط لجواز استلزام المحال المحال قلنا
ح يلزم تقدم الشيء على نفسه لان المحال هو ما لا يكون ما فيه ازدواج كما عرفت ان المفروض
انه لو كان فرد من العالم حادثا لتوقف على امر حادث وهذا امر لا شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد
حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط مما لا يقبل المنع اصلا وغايته ما لزم من استلزام المحال المحال
هو كون فرد من العالم متقدما على الآخر لا تقدم الشيء على نفسه انتهى اقول وانت قد عرفت ما فيه
فلا تغفل قوله لا حاجة الى هذا التقييد اقول لما كان الشارح محمد الايجاب على ما فيه وجوب الفعل عنه مع
العلم والارادة وبالجملة جميع ما يتوقف عليه الايجاد لهذا احتاج في نفيه الى هذا الاستدلال فظاهر ان
الايجاب بهذا المعنى يتصور كونه تاما وغير تام ضرورة ان الفاعل المستجمع لشرايط التاثير موجب تام
وبدونه موجب غير تام وحدوث الفعل اذا كان غير متوقف على شرط كان الفاعل مستقلا في الايجاد تاما
في اقتضاء وجوده وح نفرض وجوده حدوثه انما هو فرض التخلف عن الموجب التام وهو محال بالضرورة

واما اذا توقف حدوثه على شرط حادث فتخلفه عن الفاعل ليس تخلفاً عن الموجب التام فليس بمحال ومع
يحتاج الى هذا التقييد ليتم الكلام واما اذا فسر الايجاب بتعلق علمه وقدرته بايجاد العالم في الازل فلا يتصور
كونه تاماً وغير تام كما لا يخفى فهذا الكلام من المحشي ان كان ايراداً على المصنف الشارح كما [illegible] هو الظاهر فهو غير وارد
عليه بناء على ما بنى كلامه عليه وان كان تحقيقاً للمقام فلا جدوى له اذ على تقدير حمل الايجاب على المعنى الثاني
لا حاجة الى هذا الاستدلال اصلاً فان الاستدلال على هذا التقدير مستدرك فضلاً عن تقييد الموجب الواقع
فيه بالتام وايضاً التخلف عن الموجب بالمعنى المذكور اعني بالمعنى الثاني لا يصح بالتوقف على الشرط اذ لا يتصور
كونه غير تام اصلاً فتامل قوله قلت لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك اه قال المحقق الفخري فيه بحث
اذ المتبادر من الموجب التام ما يكفي ذاته كافية في الفعل من غير احتياج الى الشرط ولا الى العلم بالمصلحة وهذا غير مشترك
اقول العلم بالمصلحة اذا كان عين ذات الفاعل يصدق ان ذاته كافية من غير حاجة الى اعتبار امر زائد فيلزم
الاشتراك لكن يرد عليه ان المتبادر من قوله احدهما معتبر عند الحكماء والآخر عند المصنف ان الموجب المعتبر
عند الحكماء هو بالمعنى الثاني فان المعنى الاول عند المصنف والحكيم واحد وليس هنا الموجب بهذا المعنى بوجهين
لتصور كون احدهما معتبراً عند المصنف والآخر معتبراً عند الحكيم فح ليس الموجب التام مشتركاً بين الاخيرين
المعنيين اعني الموجب بالمعنى الثاني لا يتصور تاماً وغير تام كما عرفت فتامل قوله وايضاً التخلف عن الموجب
التام وان كان محالاً اه اقول قال المحقق الفخري هذا لا يدفع كون القيد المذكور للتوضيح بل هو منع
لاستحالة اللازم وجوابه ان قوله غير صحيح يلزم قدم مرتين وما ذكره بقوله اذ لو كان حادثاً تنبيه كما
اشار اليه هذا الفاضل سابقاً بقوله لزوم قدم العالم للايجاب لم يبق لا حاجة الى التنبيه انتهى اقول ليس
غرض المحشي في الاتيان هنا بهذا التنبيه وانه لا يصلح للتنبيه فتدبر قوله وايضاً ذلك التخلف اه اي يعني لكان

وجب بالمعنى الاول المعتبر عند
هم وبالمعنى الثاني المعتبر عند
هم فقط فان ...

الغرض حدوث

المفروض حدوث الاثر مطلقاً على تقدير الايجاب في الازل فالتخلف لازم سواء توقف على شرط ام لا
والشروط وان كانت غير متناهية يلزم حدوثها بالنوع ايضاً لصدق الاثر المطلق عليه فيلزم التخلف لا محالة
وفيه نظر اذ مع انه لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ما سوى الله مطلقاً وان كان بالنوع بل ذلك مما لا سبيل
اليه عقلاً لو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير التوقف على الشروط المتعاقبة وان كان يلزم التخلف
وذلك بغير ما ادعاه فتامل وايضاً قد عرفت ان بناء الاستدلال ليس على فرض الايجاب في الازل بل
على الايجاب مطلقاً فلا تغفل قال الشارح متعاقبة او مجتمعة اقول اراد بالاول المعدات وبالثاني الشروط
واطلاق الشرط على المعد تجوز وقول المحقق الفخري في تفسير قوله متعاقبة اي في الحدوث بان يحدث شرط
عقيب شرط سواء بقي الاول اولا كما في المعد وعلى الثاني يكون في اطلاق الشرط تجوز وبما قررنا يظهر
معنى الاجتماع يدل صريحاً على ان التعاقب يكون في الشروط ايضاً وذلك لما ان الحادث اذا احتاج الى شرط
حادث معه او الى معد حادث قبله ولا يجوز ان يحتاج الى شرط حادث قبله وان كان باقياً معه والا لزم
التخلف فلو سلم ان الحادث اذا احتاج الى امر سابق عليه بالزمان يجب ان يكون ذلك الامر معداً
له ينعدم عند حدوثه ولا يجوز ان يكون شرطاً له باقياً معه والسر في ذلك ان المعد ما يكون بعدمه مرجحاً
للمعلول والشرط ما يكون بوجوده مرجحاً فلو كان مرجح حدوث المعلول سابقاً عليه بالزمان يجب ان
ينعدم عند حدوث المعلول ليكون بانعدامه مرجحاً فلو كان شرطاً له كان بوجوده مرجحاً له فلو كان
قبله بالزمان يلزم التخلف لا محالة فتفطن قوله لا يخفى عليك على هذا التقدير يلزم اه قال المحقق الفخري اه
اذا كان الاجتماع في الازل وللاجتماع احتمال اه فهنا كلام عليه اقول قوله فهنا كلام عليه اشارة الى ما نقلناه

عنه قبيل هذا او هذا الكلام يشعر بان الاجتماع صحيح في الازل وهو باطل اذ الكلام في الشروط الحادثة
وكلام المحشي لا يتوقف على الاجتماع في الازل بل اذا كان الاجتماع مع المعلول يلزم التخلف ايضاً لكن
لا تخلف المعلول فقط بل تخلف جميع المعلول في جميع الشروط الحادثة مجتمعة معه فتامل قوله العمدة في
اثبات حدوث العالم اجماع المليين اه اي يعني ان حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله وان لم يكن
ثابتاً بالدليل العقلي بل الثابت بالدليل انما هو حدوث عالم الاجسام فقط لكنه ثابت بالاجماع والحديث
الذين هما المعتمد فيما لا سبيل للعقل اليه فالواسطة اي كون بعض ما سوى الله قديماً وواسطة في الايجاد
بين الله وبين سائر ما سواه غير معقول اي غير ثابت بالدليل العقلي وما لا يكون ثابتاً بالدليل العقلي اذا
كان مخالفاً للاجماع والحديث فهو باطل ولا يكفي في مثله التجويز الباطل على ان قد يقال اثبات حدوث
العالم بالاجماع والحديث يستلزم الدور لتوقف حجيتهما على اثبات النبوة المتوقف على قدرة الواجب تعالى
والا لجاز ان لا يقدر على عدم اظهار المعجزة في يد الكاذب ويجاب بان اثبات النبوة لا يتوقف على
القدرة بمعنى صحة وقوع الفعل والترك بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان عند الحكماء
يكفيه ايضاً افعاله تعالى مشتملاً على حكم ومصالح فلا يجوز عليه اظهار المعجزة على يد الكاذب بان مجرد
مشاهدة المعجزة يحصل العلم بصدق صاحبها فيحصل العلم بكل ما اخبر به حتى بوجود الواجب ومنه هذا
تامل قوله وايضاً الدليل العقلي قد تم اه اقول لم يثبت دليل على ان الممكن لا يوجد جوهراً بل الثابت ان
الجسم لا يوجد جسماً ومجرداً نعم ما لا وجود له باعتبار ذاته لا يمكن ان يوجد شيئاً باعتبار ذاته لانه
لا يمكن ان يوجد شيئاً باعتبار وجوده الفائض من علته ايضاً وما نقل عن بهمنيار لا يدل على ذلك كيف

اظهاره

والحكماء كلهم

والحكماء كلهم قائلون بالوسائط مع انهم مصرحون بان لا مؤثر في الوجود فمعنى كلامهم ان الايجاد
بالحقيقة ليس الا من الله تعالى وما يصدر عن غيره انما يصدر عن ذلك الغير من الجهة المستندة اليه تعالى لا من
جهة ذات ذلك الغير والحاصل ان كل ممكن زوج تركيبي مشتمل على ما بالقوة وهو بحسب الذات فقط
وهو الذي له من جهة ذاته وعلى ما بالفعل وهو الذي له من جهة مبدئه الحقيقي فما يصدر عنه انما يصدر
من الجهة الثانية التي هي له من ذاته فان ما له من ذاته ليس الا العدم والقوة فلو صدر عنه من جهة هذه الجهة
شيء يلزم كون العدم والقوة مؤثراً في الوجود والفعلية وايضاً هذا مما قصده المحشي مع ان هذا
الدليل لا يختص بامتناع صدور الجواهر والاعراض المفارقة عن الممكن كما صرح به بل يعمها والاعراض
المقارنة ايضاً كما لا يخفى وايضاً مدلول كلام التحصيل ان ما فيه معنى ما بالقوة لا يمكن ان يكون مفيداً للوجود
لانه لا يمكن ان يكون واسطة في الايجاد وايضاً يرد عليه ما اورده المحقق الفخري من انه ان اراد بالمعنى في قوله
معنى ما بالقوة الصفة المتحققة في الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نم ان العقل كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس
له حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي ينتزعه العقل من مجرد ملاحظة
ذات الممكن منعنا الملازمة مستنداً بانه ليس للعدم الذي ينسب العقل ذات الممكن اليه والى الوجود في الملاحظة
تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة المحضة شركة في اخراج الشيء من القوة
الى الفعل انتهى وقد دقق واجاب عنه هذا خاتم الحكماء والمجتهدين على ما بلغنا بالفرق بين قولنا معنى
بالقوة على التنكير وقولنا معنى ما بالقوة على الاضافة فان المراد من الاول هو ان يكون الذات بالفعل
ويكون معنى ما صفة ما له بالقوة وهذا لا يمكن الا في الماديات لان المجردات جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل

عن المبدأ لا من الجهة الخ
[illegible]

والمراد من الثاني ان يكون الذات والصفة لهما واحتيس تحت مفهوم ما بالقوة وهذا الفرق من
الحاريات والمجردات اذ كل ممكن ما هو ممكن ومرجح فانه لا يكون الا بالقوة ومراد المستدل هو
الثاني واقول لكن هذا لا يدفع ما اشرنا اليه اذ لا معنى ان كون الممكن باعتبار ذاته عزم ممكن ان يوجد
شيئا لا يستلزم عدم امكان ان يوجد شيئا باعتبار وجوده الفائض عن علته وما اشرنا اليه
لا ينافي انه انما يجب بغيره كون الممكن مستقلا في التاثير ولا ينافي كونه واسطة فتامل ثم اقول يكفي
ان يقال مفهوم الواسطة غير معقول هو ان استناد صدور العالم الحادث الى الواسطة
القديمة انما يصح بارادة مفوضة اليها مستندة الى ذاتها بالاستقلال اذ لو لم تكن الارادة مفوضة اليها
مستندة الى ذاتها بل مستندة الى الواجب الموجب بالفرض استحال صدور الحادث عنه عنها لاحتمال
التفويض والاستقلال بالتاثير من الممكن باطل غير معقول وفيه نظر اذ هذا التوجيه وجيه ويكفي
بعيدا ان يكون هذا هو مراد المحقق رد وقد يوجه قول المصنف توجيهات منها انه رد لما قد
يقال ان الواجب واسطة بين الموجب والمختار لان المراد بالايجاب هو ما فعله من الطبايع وهو
منفي عنه لامتناع المراد بالاختيار هو ما فعله من الحيوان مثلا وهو ايضا منفي عنه تعالى لكن اختيار الحيوان
ممكنا واختياره يجب ان يكون واجبا فهو واسطة بين الموجب الذي قسمتم وبين المختار الذي
قسمتم فاشار المصنف الى انه لا معنى للواسطة بين الموجب والمختار اذ المختار يكون فعله باختياره
سواء كان اختياره واجبا او ممكنا الا ترى ان سايرصفاته تعالى ليست كصفاتنا ولا يلزم ثبوت
الواسطة كذلك الاختيار ايضا ومنها ان حاصل الكلام هو انه لما ثبت حدوث العالم انتفى الايجاب
ولما انتفى الايجاب ثبت الاختيار اذ لا واسطة بين الايجاب والاختيار فاذا انتفى احدهما تعين

الآخر وذلك لان موجد الشيء اما ان يكون يمتنع انفكاك اثره عنه وهو المراد بالموجب بالواسطة
بين النفي والاثبات ومنها انه اشارة الى ما ذكره الفائلين بان القدرة زائدة
على الذات فانها لا تكون مستندة الى عين الذات بل الى الذات بالقدرة بين بالايجاب فيلزم كون
الواجب موجبا في البعض وهو صفة القدرة وقادرا في البعض وهو غير ها من الصفات والافعال
فيلزم الواسطة والترجيح بلا مرجح غير معقول ومنها ان صفاته تعالى عين ذاته قوله فان قيل
اذا كان الارادة والعلم كذلك تعلقه الاعم اضل لا يختص بما اذا كان العلم والارادة غير زائدين اذ
على تقدير زيادتهما على الذات كما هو مذهب الاشعرية يمتنع انفكاك الذات عن المراد لكون المراد
لازما بالارادة والارادة لكونها قديمة لازمة للذات قلت القائل بزيادة الارادة لا يقول بلزوم المراد
اذ هو لا يقول بالايجاب اصلا بل يقول عنده ان كما ان ذات الله تعالى قادرة مقدوريها ارادة اتى وقت شاء
فعنده وان كانت الارادة لازمة للذات الا ان المراد ليس لازما للارادة فاندفع قوله الثم هذا ما يقال ان
الموجب بالاختيار لا ينافي الاختيار كما لا يخفى ان يقال نحن لا نسلم ان كل ما تعلق به الحكم فانه القول بالايجاب فانهم يقولون
ان فعل العالم وتركه صحيح بالنظر الى نفس القدرة وفعله واجب باعتبار الارادة ووجوب الفعل بعد اعتبار الارادة
لا ينافي مقدوريته بالنظر الى نفس القدرة وحدها سواء كان الفعل قديما او حادثا والى هذا يصدق القول بالايجاب
لا ينافي القدرة على التحقيق سواء كان الايجاب دائما او لا واما القدرة على الفعل الذي ينبغي ان يكون مراد المتكلمين
وهو صحة الفعل والترك بالامكان الوقوعي فلا يجامع القول بالايجاب بما مر طلق سواء كان دائما او لا فان
الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل في وقت وتركه في ذلك الوقت اذ المراد بالترك في قولهم صحة الفعل والترك

هو المقدور للفعل لا ٣

الذي نفرض في زمان الفعل

معتبرة هو مقدور للفعل وحده في زمان فرض قبله تلك الذي نفرض قبل لعدم اتى والزمان فالفعل
اذا وجب في وقت فانه لا يمكن ان يكون فاعله باختيار فيه لعدم الامكان وقبح الترك في ذلك الوقت
فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس الا للاشعري فقط اذ عنده يجوز ان يقع بدل الفعل تركه لعدم
قوله بالوجوب اصلا فعنده الفاعل مختار ولكن العالم قديما فهذا ابعد عن النزاع في الايجاب.

طايب

والاختيار لا يجامع حدوث الاثر وقدمه فالحق ان هذا النزاع لا ينبغي ان يكون الا بين الاشعري
والحكيم فاحفظ هذا لكما قلت وجب الفعل في وقت باعتبار الارادة لا معنى امكان تركه في
ذلك الوقت مع قطع النظر عن الارادة كما ذكره المصنف قلت نعم لكنه امكان ذاتي لا امكانا وقوعيا
والاشعري يقول بامكان الفعل وتركه في ذلك الوقت امكانا وقوعيا فانما قوله لقايل ان يقول
هذا الايراد بعينه هو الذي ذكرناه نفيا بقوله فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصح غير زائدين
او صرحا سيأتي قوله لتكليف حكم بانتفاء كارادة الواجب بعد ما قد عرفت انه لا دخل في ذلك لكون الارادة
غير زائدة بل شانه هو كون الارادة قديمة سواء كانت زائدة او لا مع فرض وجوب الاثر الان القايل
بزيادة الارادة انما لم يكتف قائلا لوجوب الاثر لم يرد عليه ما اجاب به عن السؤال المذكور وسنذكر
في آخر هذه الى شبهة ايضا يدفع هذا الاشكال وقد مر قوله فالايق اي الاشارة الى هذا وانه كان ينبغي له
ايراد ما يدفع هذا الاشكال وان ما ذكره لا يدفعه اصلا فيجب طرحه هف قاف صاد قوله قلت
تخلف المعلول عن العلة التامة يكون لا يتصور اما اولا فلان يكون زمان العلة متصلا بزمان المعلول
وتحقيق ذلك ان القديم لا يمكن ان يصير علة للحادث الزماني بذاته فقط ولا بانضمام ما هو شرط لوجود
ذلك الحادث فقط بد لا بد هناك من علة معدة ايضا ليتم علة ذلك الحادث بما هو علة له والعدم غير

فيه كونه متقدما بجب الزمان فالعلة التامة للحادث انما يجب وجودها هي علة تامة له قبل زمان ذلك
الحادث ولكن يجب ان يتصل زمانها بزمانه فان قلت المشهور ان العلة التامة يجب وجودها مع المعلول
بحسب الزمان وقبله بحسب الذات وايضا الممكن يحتاج الى العلة في البقاء كما يحتاج اليها في الحدوث
والعلة المبقية يجب كونها مع المعلول بحسب الزمان قلت هذا اشارة الى ان العلة المفيدة لا تصدق الوجود
والبقاء لا شان علة الحدوث والمعد المذكور انما هو معد لابتداء افتقاره الى الافادة لا لاصل
الافادة فالعلة التامة من حيث هي علة تامة لابتداء افادة الوجود يجب تقدمها على المعلول في
الافادة فالعلة التامة من حيث هي علة تامة لابتداء افادة الوجود يجب تقدمها على المعلول في
تقدم على اول زمان وجود المعلول من حيث هي كذلك وتبقى بعده من حيث هي بقيته فان قلت
العلة المعدة ما العدم مدخل في وجود المعلول وعدمها مقارن لوجوده لا سابق عليه قلت نعم لوجوده
وعدمه كليهما مدخلية في وجود المعلول في الحدوث مع وجود العدم السابق على المعلول ومع عدمه مقارنة له
فافهم قوله فان التمكن من الفعل وتركه انما يكون بالنظر الى ذات القدرة اقول وقد مر منا سند المنع المتقدم
بانه لا ينافي الايجاب الذي زعمه المحاكم واسنده بان التمكن من الفعل والترك ليس في حال واحد فكما يمكن
اختيار الشق الثاني باعتبار ان التمكن من الفعل في الحال والترك واجب حال العدم كذلك يمكن اختيار
الشق الاول باعتبار ان الفعل واجب حال الوجود والتمكن من الترك يكفي معدما على حال الموجد فلا ينافي
الوجوب في الحال اقول قد عرفت ان القدرة التي ينبغي ان يكون الشيء في ظرفها مقدورا للقادر هي التمكن من الفعل وتركه المقابل له والعدم
في الحال ليس كذلك لان الوجود في المستقبل فلا تتعلق القدرة بالفعل المقصود والدليل على ان القدرة المتنازع فيها
هي التي ذكرناه انه لا شك ان المتكلمين انما نفوا الايجاب لزعمهم ان صدور الفعل عن الفاعل يجب
لا يتمكن من ايراد ما يدفع هذا الاشكال وان ما ذكره لا يدفعه اصلا فيجب طرحه هف قاف صاد قوله قلت
تخلف المعلول عن العلة التامة يكون لا يتصور اما اولا فلان يكون زمان العلة متصلا بزمان المعلول
وتحقيق ذلك ان القديم لا يمكن ان يصير علة للحادث الزماني بذاته فقط ولا بانضمام ما هو شرط لوجود
ذلك الحادث فقط بد لا بد هناك من علة معدة ايضا ليتم علة ذلك الحادث بما هو علة له والعدم غير

بها تمكن الفاعل من الترك حين الفعل من الفعل حين الترك كما هو مذهب الاشعري او القدرة بمعنى وجوب العدم في وقت ووجوب الفعل في وقت آخر فلا يلائم مطلوبهم والفاعل بهذه القدرة لا يمكن له امساك نفسه عن الترك في حال الفعل وعن الفعل في حال الترك وهو المفسدة المذكورة من مفسدة قالا يجاب المنافي لزعم عدم تمكن الفاعل من امساك نفسه عن ايجاد مقدوره وهو معنى احد طرفي المقدور وهذا عن كلا طرفيه قدر قوله وبهذا يعلم انه يمكن الجواب عما اجيب به عن الكعبي ان جواب الشيخ جواب عما ذكره في شرح التجريد الا انه ذكر الجواب عن احد الشقين وترك الآخر فنبه عليه فان حاصل ان القدرة اما قدرة على الوجود واما قدرة على العدم فان كان قدرة على الوجود فمعناه انها متحققة حال العدم لكنها عبارة عن الممكن من الوجود في ثاني الحال وان كان قدرة على العدم فمعناه انها متحققة حال الوجود لكنها عبارة عن الممكن من العدم في ثاني الحال واما القدرة بالنسبة الى الطرفين معا فلا يمكن تحققها الا بمرتبة الذات لانها حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال بخلو خالية عن كلا الطرفين وجود الممكن وعدمه ليتصور تحقق القدرة بالنسبة اليهما معا هناك كذا قرر الا فيعود على التقديرين اقول لعل التحقق الفوري عند السؤال على التقدير الثاني ثم ان لنا ان نختار وجود الفعل في ثاني الحال فالممكن من العدم في ثاني الحال من الوجود في ثاني الحال فيتحقق القدرة بملابسته اقول قد عرفت ما فيه فالحق في الجواب ما ذكره المجيب سابقا واما ايراده التحقق الفوري هناك من انه لا يأتي الايجاب الذي زعمه الحكماء ليس بمفيد اذ قد عرفت ان القدرة عند عزب الامور لا تنافي الايجاب الذكور قال فذهب الاشعرية الى انتهاء الفعل والمقدرة الى انها قبل الفعل اقول يمكن ان يقال ان مذهب الاشعرية

على ان افعال غير الله تعالى واقعة باختياره تعالى لا تأثير لغيره فيها ويفرق بين فعل المختار وفعل المضطر كالنار بان الله تعالى خلق مع الاول قدرة غير مؤثرة فيه اصلا وبذلك يتوهم كونه اختياريا وفي الثاني لم يخلق قدرة متقارنة اصلا وبنا على مذهب المعتزلة من ان افعال غير الله تعالى من المختارين واقعة باختيارهم بان جعلهم الله مختارا وخلق فيهم قدرة مؤثرة في افعالهم عند تعلق ارادتهم بها يقول الاشعرية ان القدرة مع الفعل مرتبة بالذات كعلل واحدة وقول المعتزلة انها قبله ارتبة قبلية بالذات كتقدم العلة على المعلول وعلى هذا لا يمكن النزاع في كون القدرة قبل الفعل او معه لتطابقهما على ما رعمه المجيب قوله فانه ان اريد بالقدرة التي هي مبدأ التاثير الخ اقول جميع هذا الشقوق انما يجيء على مذهب المعتزلة القائلين بتمكن قدرة غير مؤثرة في افعالهم دون مذهب الاشعرية فانهم لا يقولون بتاثير قدرة غير الله تعالى في افعالهم فلا يمكن قدرة تهم مبدأ للتاثير اصلا وبهذا يتفق النزاع بينهم كما عرفت قال الشريف ان عموم علة المقدور يقتضي ان يكون القدرة الازلية قادرة فان الامكان علة الاول لا الثانية فهم العلة ان الامكان يدل على عموم القدرة او على الذات وعلى عموم القدرة ان القادرية ثانيا وبالعرض لان عموم المقدورية يستلزم عموم القادرية فتكون ازلية القدرة الى آخره سالمة لجميع المكنات قال المحقق الفوري وهذا اصر على عظيم خالف فيه كثيرون الاول الفلاسفة القائلين بان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد هكذا في المواقف وقد عرفت ان الفلاسفة يقولون بالايجاب الواجب لكنه قادر فهم يقولون اصل القدرة لا وجود عموم بها الذات المتجلون ومنهم الدوانية القائلون بان الكواكب بحركاتها مؤثرات في الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف الفلك من اختلاف الفصول الاربعة وتاثير الكواكب الطوالع في المواليد وانت خبير بان هذا ايضا متفرعات الايجاب الواجب وانه لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كما مر في بحث الجواهر الفردة والثالث الشنوية منهم

المجوس القائلون بانه تعالى لا يقدر على الشر الرابع النظام ومن تابعه حيث ذهبوا كما في المواقف الى انه تعالى لا يقدر على القبيح وما نقل عنه في بعض الكتب انه قال ان الله تعالى لا يفعل القبيح فينبغي فرق بين ذلك وبين ان تقول ان الله تعالى لا يقدر على القبيح لا يقدر عليه ان القدرة على الشيء المذكور بقتضي صحة صدور ذلك الشيء في وقت وصحة عدم صدوره في وقت آخر انس ابو القاسم البلخي ومتابعوه حيث قالوا انه لا يقدر على مثل نعل العبد الذي اشتراه حيث قال انه لا يقدر على عين نعل العبد دفعا لتخصيص ولا يلزم مما يتوجه عليها ما ذكره في شرح المواقف ويعزوه الى اثبات عموم قدرته تعالى بمطلق المذاهب المذكورة تبعا لكلام المحقق اقول الحق ان احدا من العقلاء لم ينف قدرة الله تعالى عن جميع الممكنات مطلقا على التحقيق بل اراد وا باجمعهم تنزيه الله تعالى وتقديسه تمنعا صدور ما يخيل العقل على عمومه عنه تعالى كصدور الكثرة عن الواحد الحقيقي لاستلزامه عندهم صدور الشر عنه المنافية وصدور القبيح على عندهما النظام وقس على هذا يجب ان صدور ذلك الشيء وان كان ممكنا عنه تعالى بالنظر الى القدرة التامة لكنه بالنظر الى وحدته الحقيقية او حكمته او ارادته ومشيته تمتنع ان يصدر عنه تعالى شيء من هذا وانما قال ذا المحقق من ان الحكماء ينفون اصل القدرة لانهم يقولون ان الايجاب الذي يقولون به الحكماء لا ينافي القدرة فان ذلك الايجاب انما هو بعد اعتبار الارادة لا مع قطع النظر عنها كما هو عند الملة والايجاب بالارادة لا يكون منافيا للقدرة لامكان تعلق الارادة بالضدين وسائر المقابلة ايضا والفرق قديم الا انه وحدوثه لا ربط له بذلك كما عرفت فتدبر قوله الا قال المحقق الخ ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة القدرية قوله لا المحقق الخ ان نفي مقدورية الشيء هو كونه ممكن الصدور عن الغير بالارادة والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل والمراد بالعلة هنا ينبغي ان يكون علة الحكم كما علة اثباتية

زيد انما هو بحركة خصوصا ناطقة قدره قوله وكل ما هو كذلك له امكان الصدور عن الغير انما تغير هذا الوليد على ما ذكره ره ان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الغير مطلقا ينتج ان كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا وكل ما له امكان الصدور عن الغير مطلقا له امكان الصدور عن الواجب بالارادة سواء كان بواسطة او بغيرها لوجوب انتهاء جميع الامكانيات الى الواجب بثبت قدرته تعالى على كل مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة ويكفي اختياره بان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا بالضرورة وكل له امكان الصدور عن الغير مطلقا له امكان الصدور عن الواجب بالارادة لما ذكرنا فينتج النتيجة وانما حذفنا كلامه ره عن قيدي الامكان قوله بالارادة اذ لو لم يقيد به لاحتاج الى ذكر الواسطة لما لا يخفى وان اعتبر ناه ليلزم من الدليل كون مادة امكان الصدور عن الغير بالايجاب لما لا يخفى الصادر عن النار مثلا مشكك متعلق بقدرته تعالى متعلق قول المحقق الفوري لاحد ان يمنع هذه الكلية تمسكا بقول النجم والقول المنسوب الى النظام اقول ان اريد بالصدور عن الواجب اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة فلا يرد قول النجم وقول لم يقل بتاثير غير الواجب الخ ان بانتهاء اليه سلسلة المؤثرات هو الله تعالى عدم تعدد الواجب واما القبيح والشر فمعدودان بالعرض لا بالذات كما سيجيء قوله في صورة الايجاب الخ المذكور سابقا اي الذي يعني قدم الاثر وذلك بناء على ما تقرر عندهم من انه لا يمكن كون القديم اثرا للقادر بل اثر الا مطلا لاشعار لفظ التاثير والايجاد والفعل وامثال ذلك بسبق العدم بحسب متعارف اللغة وهو بعيد عن التحقيق كما مر فالاولى ان يقال لما كان الامكان علة

لا الكيف فان الصحيح كونه اعراضا من مقولة الكيف قائمة بغيره عز ذكره فانا سائر مقولات العرض
ما عدا الاضافة متى فلم يذهب وهم فيما بقي الا انها بهذه المعاني الاربعة المقولة الجدة في بعض اقاويل
الخاصة عما تقدم واما الاضافة فهي متى كما عرفت وضعا له وما بقي فليس ايضا منها الا كثرة النكس
لكن التحقيق يوجب تبرئة هذه المقولات عن ذلك ايضا وفيه الدليل ستر هو الاسرة الان على علمه بذاته عين علمه
بافعاله اجمالا كما سيجيء ذكره ان شاء الله تعالى وبعد فالكلام في قوله والاجزاء عام اريد شموله
علمه بجميع الموجودات بعد الضم بغير لا يكون هذا الدليل دليلا على اثبات اصل العلم علمه بغير بل يكون دليلا على
شمول علمه فقط فكيف خلاف المتبادر وبعد هذا الكلام منه رحمه الله ان تخصيص الدليل الاخير بكونه
عاما لا وجه له فانه ايضا دليل على العموم ما لم يضم اليه شيء آخر يدل على كونه علما بذاته واذا احتاج الضم شيء آخر
ليصير عاما كان دليلا على الاولان ايضا كما عرفت فينبغي ان يعد هذه الاشارة الى تعميم عموم العلم
الثابت بالدليلين الاولين لا الى اثبات اصل العلم فان كلا منهما انما يدل على اثبات اصل العلم في الجملة
اما الاول فعلى علمه بافعاله المنتقشة به فقط واما الثاني فعلى علمه بذاته فقط واما الاخير فليدل على ان العلم
الثابت له بالجملة عام اريد به جميع الموجودات الكلية والجزئية لكونها بأجمعها مستندة اليه تعالى وهذا
وان كان صريح لفظ الاتقان الدليل فقد اوجبته المقدمة الثالثة من ان يثبت بهذا الدليل علمه تعالى مطلق
بان يقال انه تعالى عالم بجميع الموجودات التي منها العلل في الجملة فهو تعالى عالم بذاته بالجملة لكون الفاعل مثلا فاعلا له
ويلزم من علمه في الجملة علمه بذاته لما مر من انه من علم شيئا ما يجب ان يعلم ذلك العلم ومن امكان ذلك العلم يلزم
تحقق العلم بذاته ثم من علمه بذاته يلزم علمه بجميع الموجودات لكونها معلولة له وبعد العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول ثم باحد هذين الموجبين المذكورين لاول من الدليلين بان يقال على الوجه الاول هو ايضا من العلوم

الموجودات بذواتها فوجب علم بذاته بالضرورة ويلزم من علمه بذاته علمه بجميع الموجودات كما عرفت وعلى
الوجه الثاني هو ايضا من العلوم ما علم علة شيء علم ذلك الشيء ويلزم من علمه بذاته علمه بجميع
الموجودات كما عرفت انا نقول العلم التفصيلي قبل الكشف الاول ان تحقق نقول العلم بحصول
الصورة في ذاته سواء كان قبل الايجاد او بعده كما يشعر به دليلهم وح يكون نظير ان العلم انما هو الوجود الا
يكشف نظر عما تقدم ان العلم بالكثرة قبل الايجاد وبعده لا يكون علما وايضا دليلهم انما يشعر بامكان له حصول الصورة
المتكثرة في ذاته بعد لا باستحالة كون العلم قبل الايجاد فيمكن الالتفات بها بمستفاد من الشرح وبعض النسخ
بهذا التغيير وفي بعضها بهذا التغيير وبعض الاعاظم قد صحح النسخة الثانية بحمل الباء على السببية
والضمير للمجزة اي يكون الالتفات لا كون المرسل عالما له من اجل الشرح بسبب المجزة وان كان العلم
بكون المرسل عالما له سببا من سبب القطع وليست الباء للتعدية الا ان يكون بمعنى الى الالتفات انما يتعدى
ولم يذكر انه عدي بالباء فالاصل كونه للتصلة ويبعد ان الى الا يجيء غير مرة بمعنى لما فانه لا معنى لرجوع الضمير
ح فالاولى ان يقال ان الاعاظم انما قلبوا به النسخة ان يكون الباء للتعدية والضمير يرجع الى صفات الرسل
حتى يتوقف عليه الاستدلال من بعد المرسل وقدرته فان الذكور في عبارة الشرح وان لم الا يكون العلم والقدرة
الا انه لا شك في كون وجوده ايضا بمنزلتهما في توقف الارسال عليه وامان النسخة الاولى فالظاهر انها ايضا
بمعنى الا وضمير النسخة الثانية للعلم والقدرة بمعنى يكون الالتفات الى علم المرسل وقدرته مستفادا من الشرح
لا حصول اصل العلم بها ويحتمل ان يكون اصل النسخة الهما وقد وقع التغيير في النساخ فان شيئا من هذا التغيير غير ور
الله فهو تجريد ذلك ص صفة الكلام في نفي كما في اثبات صفة الكلام لما مر بالادلة السمعية والا يتوقف
تصديق الرسل على كونه متكلما بل انما يتصور بنفس ظهور المجزة على يده الرسول وهو يتوقف على كونه عالما

وقادرا لا على كونه متكلما فتامل والمراد بعلم دليلا على اثبات اي ادلوا دليلا على اثبات علمه بذاته
وتبيينا على اثبات علمه بجميع سواه اما بالضم الى الدليل الاول على ما هو المشهور وما ستقف على ما اخترناه
والمجموع دليل على اثبات علمه على ما عرفت في كتابه مذكورا ان على انها دليل واحد وانما قلنا ان تامل
في عدها دليلين وفائدة التوجيه ما ذكرناه الشارح ان كان قائما بذاته لامتنع ان تكون الصورة
العقلية مجردة عن عاقلة لعدم كونها قائمة بذاتها بل بالعقل العاقلة واعلم ان مناط العاقلية هو
كون الشيء قائما بذاته اي مجردا عن ذلك بمعنى كونه لغيره او موضوعا ومناط المعقولية كون
الشيء حاصلا للمجرد قائم بذاته سواء كان ذلك الحصول بالحلول فيه او بدونه فكون الشيء مجردا عن المادة
ليس نفس المعقولية بل هو كونه معقولا ما كما ان كونه معقولا ما هو كونه عاقلا ما فكل مجرد قائم بذاته
فهو عاقل لذاته فيه من حيث كونه عاقلا ما المانع من كون الشيء عاقلا هو كون وجوده لغيره لا غير فاذا
حصر له بحيث كونه معقولا سواء كان بالحلول فيه او لا حصر هناك التعقل بالتعقل لان التعقل
هو حصول شيء الموجود قائم بذاته وذلك الخ حاصر بالتعقل لكل مجرد قائم بذاته ضرورة ان ذاته
حاضرة له حاضرة عنده اي غير فاقدة ذاته وغير غائبة ذاته عنه ان الحاصل المانع من التعقل انما
هو المادة وعلائقها المانع من التعقل اما مانع من العاقلية واما مانع من المعقولية اما المانع
من العاقلية فليس الا كون الشيء موجودا لغيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا واما المانع
من المعقولية فهي المادة وعلائقها لكن المادة وعلائقها ليستا بنفسهما كون الشيء معقولا مطلقا
بل من حيث كون الشيء معقولا بالحلول فالعاقل فان المعقولية قد يكون بحضور عين الشيء عند
العاقل وقد يكون بحضور صورته عنده بان يكون صورته حالة فيه وح يجب ان يكون تلك الصورة

مع قطع النظر عن اعتبار المعقولية الخ باعتبار زائد عن موجود للعاقل بل موجود لنفسه فاذا
كان اطلاق المعقولية على السماء انما هو باعتبار كون صورته مثلا حاصلة
للعاقل وكون صورته حاصلة للعاقل هو عين حصول وجوده ووجود العاقل فوجود السماء باعتبار كونه معقولا انما هو
عين وجوده وحصوله لعاقله وان لم يكن وجوده لذاته عين وجوده لغيره كما
في المحسوس من حيث هو محسوس فتفطن عليه بيانه لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا له لانه لا
مدركا لذاته كان ذاته معقولة له وهو خلف معقوليته كون وجوده لمدركه اعني لذاته وقد فرض ان
وجوده لغيره لذاته هذا خلف اذ ليس وجوده الا كونه مدركا على صيغة المفعول وذلك لان هذه
المدركية والمعقولية هو كون الشيء موجودا لموجود قائم بذاته وهو لك لان ذاته موجودة
لذاته القائمة بذاتها فوجوده هو مدركيته ومعقوليته لذاته ويمتنع كون الشيء ان يكون على
صيغة الفاعل وذلك لان معنى المدركية والعاقلية هو كون الشيء موجودا قائما بذاته حاضرا لديه
شيء وغير غايب عنه وهو لك لانه موجود قائم بذاته حاضر لديه ذاته الغير الغايبة عنه فوجوده
لذاته عين مدركيته وعاقليته لذاته لا يدرك ذواتها لكونها موجودة لها التي هي لك لا غير
لانه اتها ومن هنا يظهر بطلان قول من قال ان مدرك المحسوسات هي الحواس انفسها وعلى هذا يلزم كون
نفوس الحيوانات غير مجردة عن المادة كما ذهب اليه شيخ الاشراق وجه انه لو كان كذلك فكون
هذا الاعتراض واردا على شيخ الاشراق على المشائين بان مناط العاقلية هو

كون الشيء مجردا قائما بذاته غير قائم بالبدن او بالمحل مطلقا وعنده ان مناط العاقلية هو كون الشيء نورا
في ذاته قائما بذاته فان الاشياء عنده على قسمين اما هو نور في ذاته وليس نورا لذاته وما هو نور في ذاته
اما قائم بذاته مستغن عن المحل وبسيمية النور المجرد عن المحل والنور المحض واما قايم بغيره وبسيمية النور العارض
كذا اما ليس نورا في ذاته اما قائم في ذاته وبسيمية الجوهر الغاسق واما قائم بغيره وبسيمية الهيئة الظلمانية فما هو نور
في ذاته لذاته هو شاعر بذاته وما سواه ليس بنور اصلا وما هو نور قائم بغيره فليس بمدرك اصلا
فالمانع عن العاقلية عنده ليس هو كون الشيء موجودا لغيره فقط كما هو عند المشائين بل كونه ليس
نورا في ذاته ايضا مع التفطن فانه لم يكن عنده موجودا قائما بذاته لكنه نور غاسق كالبس
نور في ذاته لا يكون عاقلا اصلا والنور العارض كضوء الشمس مثلا ان كان نورا في ذاته لكنه ليس بقائم
بغيره غير قايم بذاته فليس شاعرا ايضا فعنده كل نور في ذاته لذاته فهو شاعر وكل شاعر فهو نور
في ذاته لذاته لكن اشتد الحاجة الى اشارة بعض كلامه من الصدر والهباكل الى ان جهة انفعال
الهباكل موجودة لها حاضرة عند فاعل غير غايبة عنها كما صرح به في حكمة الاشراق بقوله واعترفوا بان الهيولى
ليس لها كقصد الا بهيات التي تتموا بالصور والصور اذا حصلت فيها اركبتها وليست الهيولى
في نفسها الا شيئا ما مطلقا وجوهرا اما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهباكل كما عرفت فلم تحصل
اتم بساطة من الهيولى بستجوهر بها التي هي سبب للموضوع عنها كما اعترف به فلما ادركت ذاتها بهذا
التجرد ولم ادركت الصور التي فيها لانه تعقيب الشيء نفسه اذ حاصل ان كل مجرد عالم بذاته لان ذاته

غير غايبة عنه فاذا لم يكن المراد بعدم الغيبة عدم البعد بل كون تجردا وكناية عن العلم والشعور فكل ما
كان مجردا عالم بذاته لانه عالم بذاته وهو كاف في تعقيب الشيء نفسه فاندفع النقض بالهيولى حاصل
ما يندفع به النقض هو ان المراد من قولنا كل موجود قائم بذاته عالم هو ان الشيء اذا كان موجودا بالفعل
ومتيقنا بالتعيين الحاصل له بالفعل قايم بذاته غير قايم بامر آخر يكون عالما بذاته والهيولى ليس امرا موجودا
بالفعل متيقنا بالتعيين الحاصل له في مدارات من دون اعتبار الصورة التي علة اياها بالفعل فان حقيقتها
ليست الا شيئا ما او امرا ما مستعدا للصورة والشيء لا يصير مجردا كونه شيئا ما او امرا ما مع عدم وجوده اياها
موجودا بالفعل لم يحصل بمجرد التصور الذي هو فرض انتفاء جوهرية الهيولى وفعليتها بل كونها مستعدة
لكذا وكذا الجوهرية التي لها ليست بجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بعد ان لم يكن بالفعل شيئا بالصورة
وليس معنى جوهرية الا انها امر ليس في موضوع والاثبات هذا امر وما انه ليس في موضوع هو
السلب وانه امر ليس عينه ولا ان يكون شيئا معينا بالفعل لان ما ذكر عام والبصير الشيء بالفعل شيئا
بالامر العام لم يكن له فصل بحيث وفضلة انه مستعد لكذا وكذا فصورته التي بظن له هي مع انه مستعد
قابل لتلك الكلام الشيء هذا قول صاحب الاشراق الذي حاصله اتم بساطة من الهيولى لما تقدم عنه آنفا
فجوابه ما قاله استاذنا المحقق الالهي ضعف قوله نحو سيجيء عن شارح حكمة الاشراق من ان هذا من باب الاتحاد
بين المهية والوجود والخلط بين حال الشيء في نفس الامر وحاله بمرتبة نفس الامر فان الهيولى بعد الاشياء
عن البساطة والتجرد لانها مكثرة حيث كثر الصورة في الواقع لانها ليست بمتحصل الوجود في الواقع الا بالصور

والتجرد الذي يقتضي كون الشيء عاقلا هو تجرد الوجود لا تجرد المهية والمفهوم ولو كانت الصور
اعراضا متاخرة الوجود عن وجود الهيولى كما هو السوار الكائنة عن وجود الانسان لكان لما ذكره
وجه وكذا بساطتها عبارة عن بساطة ما حيث كان جوهرية هو مناط العاقلية هو بساطة الموجود لا بساطة
المفهوم وفي بساطة الهيولى اتها اذا لوحظت بحسب نفس ذاتها وقطع النظر عن الصور التي تحلها
كفصلت وتقومت بهويتها في الواقع كان ما بها اعتبار نفسها هو انها جوهر فقط اي جوهرية تامة بحيث
كان من الصور والصور خارجة عن هويتها داخلة في وجوداتها المتعددة فذاتها في غاية ضعف الوجود
وضعف الوحدة شبيهة الوجود بوجود الهيولى الكلية السفلية ووحدتها فان الوجود هو الظهور فان
قلت هذا البيان يكون الهيولى شاعرة نفسها فانها ليست بعدم وتعين موجودة بوجود ضعيف ومعنى
كونها بالقوة ليست ليس انها معدومة صرفة كالممتنع فانه كان الوجود هو الظهور او مستندا له والهيولى
وجود لا محالة وان كان ضعيفا ذلك الوجود الضعيف قائم بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها غاية ما في
الباب ان يكون ظهورها ضعيفا بازاء وجود الفرد في غاية القوة فيكفي لها شعور ضعيف
بذاتها قلت قد ظن ذلك وبهذا اتجه عشق الهيولى وظهر سراية عشق الفرد هو فرع الشعور في
جميع الموجودات كما هو ذوق جماعة كلفني المحق الداماد ان الوجود بالفعل هو الظهور بقرينة قولهم الوجود
بالفعل الذي هو موجود لنفسه او غيره قائم بالغير فاهر لنفسه الخ فان القضيتان غير لتان فان كون
الشيء موجودا بالفعل عند المشائين بمنزلة كون الشيء نورا في نفسه عند الاشراقيين فكما ان الشيء اذا كان
نورا في نفسه قد قائما بذاته كان نورا لنفسه وظاهرا لذاته وعالما بها وبالعكس فكذلك اذا كان الشيء
موجودا بالفعل وقائما بذاته كان ظاهرا لذاته وعالما بها وبالعكس وكما ان الشيء اذا لم يكن نورا في نفسه

او كان ولم يكن قائما بذاته لم يكن عالما بذاته لكنه عالم بكنه الشيء موجود بالفعل او كان ولم يكن قائما بذاته لم يكن عالما بذاته ثم ليس يتكمل الموجبة الا بكم بان كل مجرد عن المادة فهو معقول بالفعل لان الموجبة الكلية لعدمه برهان بكم لان المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل او فاقهم فان المجرد بالقصد لا يتمايز فيه شيء حتى يصير معقولا عدم الحاجة الا ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا يستلزم كونه معقولا لذاته انه لا مانع فيه من المعقولية بحيث لو كان هناك عاقل لعقله بدون حاجة الى تجرده وامكانه معقولا بالفعل فانا نحقق اذا تحقق هناك عاقل فقولنا اذن معقول بالفعل ان اراد انه معقول بالفعل لعاقل آخر فهو يتوقف على فرض عاقل آخر هناك ليصير معقولا بالفعل والا يتم التقريب وان اراد انه معقول بالفعل لذاته فهذا انما يصح اذا ثبت كونه عاقلا لذاته ومن لم يسلم كونه عاقلا لذاته اذا كان معقولا بالقوة فليس يصح له عرفت من ان شيء كونه معقولا لانه لا مانع فيه من التعقل بحيث لو كان هناك عاقل لعقله بلا حاجة الى تجرده فان اراد بكونه معقولا بالفعل هذا القدر فلا نسلم كونه معقولا بالقوة بمجرد عدم كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى وان اراد انه معقول بالفعل لذاته فانما يثبت ان ثبت كونه عاقلا لذاته وهو الكلام الآخر وايضا قوله فان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة منقوض بالصور المعقولة لذاتها مع عرائها عن كونها معقولة بالفعل لا بالقوة وما ذكرناه البيان انما يصح كون الشيء معقولا بالفعل الذي ذكرناه لا بالصحيح كون الشيء عاقلا لذاته ولا كونه معقولا لذاته يلزم منه كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى على من تدبر فيه بمن بيان كونه عاقلا لذاته ومعقولا لذاته انما هو بما ذكر وهو ان مع العاقلية ليس الادراك

بخلاف كونه معقولا لذاته وقوله فان لم يكن عاقلا لذاته

الشيء موجودا قائما بذاته حاضرا لديه فيه وهو كونه قائما بذاته غير غائب عنه ذاته لكنه ذا شيء معقولية الشيء انما هو كونه موجودا لموجود قائم بذاته وهو كونه موجودا لذاته القائمة بذاتها غير غائب عنها لكن الشراح لفلان العلم عبارة عن حضوره لا يخفى انه ليس المراد من هذه العبارة وهو كون العلم حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم من حيث هو عالم والا لصار حاصل قولنا فلان عالم بكذا لم يتم كون ذاته عالمة ومعلومة لم يسلم كون حضور ذاته مع عنه حضور ذاته حضور المعلوم عند العالم وذلك بين المراد ان العلم هو حضور الشيء عند موجود قائم بذاته لا لشيء آخر ثم حاصل حقيقة كون ذاته غير غائبة عن ذاته ان المقصود بكون شيء غائبا ان المراد بذاته دفع المنع عدم الغيبة والواقع ضرورة ان السرد ذا حقيقة العلم بين امرين يقوم بكل منهما واحدا بعينه قائما بهما عدم الافتقار فلان الامر الممنوع لما كان الافتقار للامر الجرد فانما تحقق تحقق حقيقة العلم وان لم يكن اياه قد بخلاف عبارة الشرح فان كون ان لا يكفي ان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم لما ذكره بديهيا لكون المراد عما ذكره ما هو المتبادر منه وقد عرفت فساده فلا فرق بين عبارة المواقف وبين ما هو المراد من عبارة الشرح في ورود المنع وعدمه وكذا سواء ذلك ان يجمع الامرين اعني كون النفس عالمة بالقوة الكلية وكونها عالمة بذاتها فانهم لما وجدوا النفس اذا اعتبرت من حيث ذاتها بدون وساطة امر آخر منها وجدوا عالمة بالقوة الكلية الجزوية ولم يجدوا من حيث هي كذلك عالمة بالقوة الجزوية المادية والتحقيق في صدر الاول ليس الا حضور مرتبة مجردة عند موجود مجرد قائم بذاته وان كان بابا القيام

عليها ان التجرد والحضور مغايران كون الشيء معلوما مما لا يخفى لا يصير العلم مجردا ذلك بان مطلق الحضور لا في ذلك لاحتمال ان يعتبر الحضور القياسي ثم لما وجدوا عالمة بذاتها مع عدم امكان تحقق القيام منفك هناك علما ان مجرد الحضور وان كان بحيث يعين عدم العينية كما في ذلك فقد سوا من جميع ذلك ان مناط العلم انما هو الحضور مع التجرد سواء كان حقيقة ذلك او امرا آخر لكنه متحقق مع ذلك البتة ويمكن ان تمدرس من علم النفس بقولنا في ما لها تجرد حسيا مادية بمجرد حضورها عندها ان التجرد المادة وان حضورها غير معتبرة مطلق العلم بل اعتباره انما هو العلم الحصولي كما عرفت سابقا واما كون حضوره عنده مجردا قائما بذاته في نفسه بعقلية العالمية لا في العلمية وتدرس ذلك من ملاحظة عدم امكان حضور المجرد من حيث هو مجرد عند غير المجرد انما لا يقصد حضور شيء عند شيء لا يكون قائما بذاته حاضرا لذاته كما ذكر بقوله الحدس والكاشف ذاته البرهان وكثير من البراهين في العلم الالهي انما تتم بمعونة الحدس القوي فلا ينتفع به في مقام الجدل لانه عزيز بين الاذهان وايضا قوله الاستدلال على ما ذكر من ان عدم الاشتراط التغاير يعلم من علم الانسان نفسه يفي بكذا الشق الاول من الترديد قوله فيجرد والا يلزم العلم قلنا بل يلزم فان العلم لما اعتبرنا في هذا التقرير هو حصول المرتبة المجردة عند المجرد القائم بذاته اعني عدم بعدها وهو متحقق فيما كان فيه تغاير معتبر لما ذكرنا وانتقض بالحواس

مندفع بعدم الاستقلال كما مر فان الكلام ان العلم العالم بذاته عالم بما صدر عنه بلا واسطة فلا يفيد ان هذا الدليل انما يتوقف على هذه المقدمة اعني قولهم العلم العلة علم بالمعلول لكنه بوجب العلم بالمعلول لكنه بوجب ان يتوقف على كون القائس العالم بذاته عالما بما صدر عنه وهو بديهي قاسر ويعلم ان الواجب لوجوده علمين اعلم المتقدمين منا لكنه فيه ان لقائل ان يقول الان علمه بغيره ليس سوى انه هو كحضوره وذاتها عنده لا كحصول صورها فيه ونفي حضور الاشياء انما يمكن حين وجودها انفسها وبذاتها اختياره ولا بد في العلم قبل الايجاد فاضطروا الى اثبات علم اجمالي هو عين ذاته مع عدم علمه كافة الايجادات وتقريره ان ذاته مع امكان بذاتها مبدأ الفيضان جميع الموجودات عنده وكان علمه بذاتها الذي هو عين ذاته علة لعلمه بجميع الموجودات وامكنه فيها ولا حاجة له في ذلك الى امر مغاير لذاته بل الكشف فلذا نفى ثبوت جميع الامكانات كون نسبته علمه بها ذاته الا العلم بجميع الموجودات المنكشفة بذواتها كنسبة ملكة العالم وهو ملكة استحضار العلوم المفصلة لانك العلوم ولما ان تلك الملكة هي على اجمال جميع العلوم المفصلة اي حاصلة منها لك علة تامة بذاتها علما اجماليا بجميع العلوم المتعلقة بذوات الاشياء وصفاتها الفائضة عنها ذاته نعم فان قلت قد تقرر في محله ان التفاوت بين الاجمال والتفصيل ليس الا نحو الادراك لا في ذات المدرك فلو كان علم تام بذاته علما اجماليا بجميع الموجودات لزم كون ذاته مع كونها عين علمه بذاته بعين تلك الموجودات او صورة علمية مطابقة لتلك الموجودات وذلك بطل بالضرورة قلت لما كان ذاته مبدأ لتلك الموجودات وكان علمه بذاته مبدأ لعلمه بجميع الموجودات تمثل علمه بذاته علما اجماليا بتلك الموجودات مجازا لتلك العلاقة كما يقال للملكة المذكورة علم اجمالي بالعلوم المفصلة اي علة منها وبذا يندفع قول بعض المحققين منا ان عالميته مع عبارة عن كونه خلاق العلوم بها نتهى واي فرق بين العالم الاجمالي بمعنوه

علية واحدة بسيطة اجمالية للصور العلمية المفصلة الحاصلة منها وعلمه تعالى بذاته باعتبار كونه علة لذاته وكون
ذاته علة لجميع الموجودات يتضمن علمه بجميع الموجودات بحيث كان امرا واحدا منبسطا على الامور الكثيرة وهذا
معنى كلام المعلم الثاني فهو الكثير في وحدة وبهذا سقط الايراد بان الموجد لا تختلف العبارة ولا يقتضي بساطة ذاته تعالى
والذي يمكن ان يقال ربما ادرك ان وجود المعلول كما انه يتبع وجود العلة وينبغي ان يكون الوجود وقد زاد
عليه قاصرا عن عزة وجود جميع الموجودات على كثرتها كانها مجتمعة بعنوان الوحدة في وجوده هو علته
الحقيقة فهو عين جميع الموجودات الفائضة عنه المترتبة منه فالعلم بذاته علم بجميع الموجودات
على سبيل الاجمال فوجود العلة هو صورة جميع الموجودات الفائضة منه كما مر مرة عن سبب الكثرة
فهو الكثير وحدة فتفطن جيدا ولك قال بعضهم ربما يبين ذلك اعلم ان القائلين بالعلم الحضوري منهم
الشيخ وتلميذه وضطروا ايضا الى العلم الاجمالي في اثبات علمه الكمالي فان كماله تعالى لا يمكن ان يكون بارتسام صور الموجودات
فيه والا لزم حاجته فيها هو محال له لا عجز تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل كماله وجوده فقط انما هو بالعلم الذي
هو عين ذاته هو كونه بحيث يفيض عنه صور الاشياء معقولة مفصلة وهذا هو المقصود بهذين هذا
الكلام وفي قوله لان المعقول البسيط عندنا كما مر سابقا فان المعقول البسيط صورة علمية واحدة محيطة بالكل
لكل المعقولات المفصلة بسيطة بسيطة بالذات وانما التفاوت في نحوي الادراك كما عرفت سابقا
بالنسبة الى العلوم المفصلة ليست بتلك المثابة بل هي على النقائص كما مر والا لما كانت مبدأ
الملكة التي هي بسيطة المعقولات المفصلة في المثال الذي ذكرناه اللهم الا ان يكون غرضه الاشارة الى ما ذكرنا من
من السر وان كان بعيدا اعتمر يقتضيهم واجب الوجود وبسيط الحقيقة من كل وجود وهو فقط اواجب الوجود

الكل من

ظاهر بذاته على ما في بعض النسخ الحاشية وهو الموجود في نسخة الفصوص التي وصلت الينا
اذ لا يستقيم عند ذاته بمعنى انه عالم بذاته وكون ذاته مبدأ الكل وظهور ذاته لذاته وكون
العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول فانه الكل بل كصدور العلم كما مر الموجد الفعلي وقوله
من حيث الكثرة فيه اشارة اجمالا كما عرفت من ان علمه بالكل منطوية على علمه بذاته من حيث
هو من حيث هو وان علمه بذاته يقال ان يعلم الكل من ذاته فهذا الكلام لا يهمنا ظاهر الانطباق على
ما هو المراد المعلوم من العلم الاجمالي لكن قوله فعلمه بالكل بعد العلم بذاته وفي نسخة الفصوص وفي بعض
نسخ الحاشية بعد ذاته ظاهر فيما هو المشهور من مذهب الفارابي هو كون علمه تعالى بالكل بحصول الصور
عنده ويمكن تاويله بان المراد هو البعدية في الاعتبار الراجعة الى كون ذاته علة للكل بعد اعتبار كون
ذاته علة لذاته او بعد ذاته لكن قوله لكثرة علة بالكل كثرة بعد ذاته صريح فيما عللناه وقوله
في موضع آخر فيض الفصوص على الاولية ذاته لا يتم وعلى الثاني غير ذاته ان الكثرة لم تكن في حد ذاته
بل بعد ذاته بمرتبة وموضع ذلك يعتبر بعض المحققين اذ قد عرفت ان القائلين بالعلم الارتسامي
في الواجب انما مضطرون الى القول بالعلم الاجمالي في العلم الكمالي لا في العلم الثاني في هذا الكلام الا ان
علمه الكمالي هو عين ذاته مع ورود ان علمه بالكل انما هو بارتسام الصور المتكثرة عنده كما لم يكن
عين ذاته فاسد لما ورد بان العلم المتكثر ليس عين ذاته بل هو بعد ذاته وما هو عين ذاته ليس الا
العلم الاجمالي الوجداني البسيط فظهر سابقا رجوعه الى ما ذكرناه من ان العلم الذي هو عين ذاته
ذاته تعالى قوله وعلمه بذاته نفس ذاته وفي نسخة الفصوص قوله وعلمه بذاته بعد ذاته بدون قوله نفس
ذاته على ان يكون مجرورا معطوفا على ذاته في قوله بعد ذاته او قوله بعد ذاته اي وبعد علمه بذاته اي فعله

بعد ذاته ولا موضع بيان كون علمه بذاته نفس ذاته فلا تقريب له كما لا يخفى على المتامل في النسخ التي بايدينا بعد العلم بذاته فيكون مقدرا هذا
الكلام مقدرا في النسختين بقرينة ما مر من قوله وبعد الكل بالنسبة الى ذاته فيفيض ان صدور تلك الكثرة
على ترتيب سببي ومسببي كما سبق في تقريره بهم فهذا الكلام ايضا من نظر الى العلم الفيضي لا يدل
عليه قوله بالنسبة الى ذاته ولو كان المراد به العلم الاجمالي فيفي ان يقول وبعد الكل في ذاته كما
لا يخفى وقوله فهو الكل في وحدته عود على الاول الكلام وكما ينبغي له اعني بيان العلم الاجمالي فان
حديث كثرة العلم اعني العلم التفصيلي وقع في البين على سبيل دفع الدخل فلا يشرع اليه فتدبر ان
هذا الكلام فيه الانطباق على مذهب ارسطو في ان الوجود حيا من البسيط اولا تركيب فيه بوجه ما
وفقه به الاول تم كما مر الوجود وقد مر ما ذكره استادنا الامير في هذه المسالة في الحكمة المشرقية بقوله
كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوجه ذاته كل الاشياء لا يعزب عنه مثقال ذرة الا وهو من باب النقايص والاعدام
والامكانات فانك اذا تدبرت ليس بتلك فيحيث كونه بريئا حقيقته انه ليس بتلك
بكل بريئة مصداقا لهذا السلب نفس ذاته فكانت ذاته امرا عدميا الى ان يكون عين عدم تلك
انه ليس بتلك الذاتية فالمقدم مثله فثبت ان موضوع الجهة مركب الذات والجهة التي
منشا وجود ربط تلك وعدمها عدم ربط فليس بتلك وغيرها من الاشياء المسلوبة عنه فعلم ان كل
سلب عنه وجود ربط غير بسيط الحقيقة على عكس نقيضه كل بسيط الحقيقة على فيجب سلوب عنه
امر وجود ربط فثبت ان البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث النقايص
والاعدام وبهذا ثبت علمه بالموجودات على بسيطا وحضوريا عنده على ما وجه اتم وانتهى
اقول لو تم ما ذكره ان واجب الوجود لما كان عين حقيقة الوجود بحيث لا يشوبه نقص ولا عدم وقصور

ولا موضوعة تركيب بوجه من الوجوه بل هو صرف الوجود وكمض الخيرية وعين التمام وكل وجود او كمال
وجود اما بسيط انما يفيض عنه وينبغي منه وكل وجود وكمال وجود بسيط على ما بيناه في الكتب وقد ثبت في محله
مفصلا بالعبارات ومخلوطا بالنقايض في ضمن المركبات فهو فيه مجتمع في واجب الوجود على التمام
والكمال خال عن شوب نقيصة والزوال في ضمن وحدته الحقة فاذا سلب عنه شيء من الاشياء فانما يسلب عنه
ذلك الشيء باعتبار نقصه وقصوره وموته لا باعتبار خيريته وكماله ووجوده فان كل موجود وخير وواجب
الوجود فليس لصرف الوجود ومحض الخيرية جز شوب النقص والقصور والمرتبة والامكان فاذا واجب
الوجود ليس بجسم فالمسلوب عنه ليس الا نقص الجسمية وقصور المادة لا غير وكذا اذا قيل ليس بجوهر
وليس بعرض ولا بفلك ولا بعنصر لا غير فالمسلوب عنه ليس الا نقصانات تلك الحقايق ومرتبات
تلك الوجودات فان ذاته تعالى لكون ذاته مصداقا لسلب شيء من تلك الوجودات من حيث هو وجوده
وحقيقته لزم ان لا يكون ذاته تعالى عين حقيقة الوجود وصرف طبيعته فان حقيقة الشيء وصرف طبيعته
لا يكون مصداقا لسلب شيء من افراده وذلك الشيء والا لم يكن طبيعة ذلك الشيء وذلك هو التوحيد
الوجودي الذي هو قرة عين العرفاء وفرحة البصيرة فاعرفه ان كنت اهلا لذلك ومراتب اربع
انما اتيتك في علم تعالى بالاشياء الاولى ان يعلم الواجب ان لا ينفك عن العلم بالاشياء فتلك من المراتب في نفس
الامر لكنا انما نعلم الاشياء في مرتبة يجاريها الوقت فصل بعين تلك الاشياء فصل تلك هي يعلم
الاشياء في جميع المراتب السابقة على الايجاد وهي مراتب وجودات علمها فاولها مرتبة وجوده تعالى
هو علة العلل وسبب الاسباب على الاطلاق وهي مرتبة وجوده المتعالية عن جميع المراتب بالذات
يعلم الاشياء بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وثانيها مرتبة وجودات العقول المجردة النورية

الاشياء مطابقا لها قائمة بذاته او بجوهر هو اول المعلولات له او قائمة بذواتها وستر بالعلم الصور
فالاول مذهب افلاطن والثاني مذهب ارسطاطاليس والثالث مذهب الاشراقيين
المشهور او بخصوص نفس الانسان لانه لا يكشف ذواتها عنده بدون حاجة الى حضور صورة زائدة عليه
وذواتها عند النفس المذكور ليس بالعلم الحضوري على ما هو الحق وهو الظاهر من مذهب شيخ الاشراق
وذات العقول والمفارقات العقول القريبة كما هو الظاهر من كلام المعلم الاكبر والظاهر من كلام المعلقين ارسطو وابا نصر الشيخ
الرئيس واتباعه عدد بجملة جنود الله تعالى اختار ابن سينا وتبعه المعلم الصور على ما قال
الشيخ في الشفاء بان المعقول قد يوخذ من الشيء الموجود كما اخذ ما في الفلك بارتسام صورة في الحس
المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الموجود بل بالعكس كما ان المعقول صورة مبانية
تخترعها النفس لكن تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان توجد فلا يكون وجدت من تعقلنا اياها
لكن عقلناها فوجدت وبسبب الكمال الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وبه يوجد ذاته
وبعلم ذاته كيفية كون الخير في الكل فينبع صورة المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول
عنده لان انا بعقله اقتضاء واتباع الصور المعقولة في الذهن والاستدلال للذاهب الى كيفية نظام الخير في
الوجود وذاته تعالى بان يلزم عالمية تفيض عنها الوجود على الترتيب الذي تعقل غير ان تعقل انتهى
وفيه انا هو كون علمه تعالى بالصور اما كون زائدا مرتسما في ذاته تعالى فقد صرح به في الاشارات وظهر وجوده
بيانا ميله الى الشق الثاني ستعقد عنه ان شاء الله تعالى واما تاثير المعلوم فالذاهب الثاني وهو مذهب ابن سينا في
حصول الصورة في العقول الاول حاصل عنه في المعلوم الثاني قال ان العقل الذي لا مادة له هو ان يتبع

وذات يتبع فابدع الذي يتبع والصورة التي عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو في القوة واذا كان موجودا
فليس بقدر ما هو بقدر حتى يكون هو صورة الجسم حيث يكون هو وصورة والوجدة الحاصلة بنا في
بين الوجهين هو متوسط ليس بالبين واذا كان هو متوسطا ليس الاثبات فالتباين لا ينتفي لتقادم
فليس الاثبات لا يكون ان يكون عنده صورة ثم قال وايضا تلك الصورة عنده اذا كانت مطابقة للوجود
الخارجي اعني مطابقة فان كانت مطابقة فيتعدد الصور بتعدد الموجودات لكن كلها تباينها مطابقة للكثرات
وبتباينها مطابقة للتباينات ويتغير بتغيرها كما تتكثر بتكثرها وكذلك محال ان تباين الوجدة الحاصلة وان
لم يطابق الموجود الخارجي فليت اذا هو صورة اتباعه ايضا آه. قال المحقق ابدع العنصر الذي هو صورة الموجودات
والمعلولات كلها وابدع من فلك صورة موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر الاول تحمل الصور وبتبع
الموجودات هو ذات العنصر وما هو موجود في العالم الذي والعالم الحسي الا ذات العنصر صورة له وكل
الاول الحق انه ابدع صورة العنصر والصورة العامة ذاته فان فيها الصور التي هي صور المعلولات قبل
ان يبدعها ويوجدها بوجدانيته وهو تبيته عن ان يوصف بما يوصف به مبدعاته فظهر ما قلناه واما الذي
اختاره المنسوب الى افلاطون فلم نجد له في كلام احد سوى هذا العنوان فقرر احمد محصلا لمعنى كون الصور العلمية
قائمة بذواتها وسيجيء في طيه نقله من كلام الشيخ انها صورة مفارقة عن ترتيب موضوعة في صقع
الربوبية وبذا كما ترى حوالة على مجهول واما الذاهب الى جزء العلم الحضوري فتقريره ما افاده المعلم
الاول الشيخ الاشراقي في حكمته قال الشيخ كنت زمانا شديد الاشتغال بكتب القدماء والرياضة وكان
يصعب علي مسئلة العلم ومذكرة الكتب لم تنفع لي فوقعت ليلة من الليالي في خلسة نوم فاذا
انا بذات بهائية وبرقة لامعة ونور شعشعاني مع نفس شيخ بهائي فريضة فاذا هو غياث الحكمة

والام الكلة العلم الاول على هيئة مجيبة وابتهة او سنية فتلقاني بالترحيب والتبشير حتى زالت الوحشة
وتبدلت بالانس وحينئذ فكوشفت اليه بمعضوبة هذه المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك تعلم كل المعضلة
وكيف فقلت كيف اترك نفسي فاراك لذاكرة انك او عيزة فلعلك لك اذا قوة اخرى
ويعود الكلام بوجه ذات تدرك ذاتك وتدرك بها وظن استنانية واذا ادركت ذاتك آيات عيزة ذاتك فقلت
بلى قال فان لم يطابق الادراك فليس صورتها فاذا ادركتها فقلت فالادراك صورة ذاتك قال صورتك لنفسك
مطلقا او متخصصة بصفات اخر فاخترت الثاني فقال لكم صورة في النفس هي كيفية وان تركبت ايضا من
كيفيات شتى فمن الاجزاء المتكررة لنفسها وان فرض شيء لك فطابع آخر واذا ادركت ذاتك وبسائطها المتكررة
بذاتها فليس هو الادراك بالصورة فتقلت ادرك معدوما انا فانا اجزاء معدوم انا من حيث هو معدوم لا يجمع
وقوع الشركة فيه فقد علمت ان الجزء من حيث هو جزء لا يجزاك وذاته انا وكل وهو اجزاء معان كلية يخرج حيث
معدوما انها الجزء دون انها جزئية صحيحة فقلت كيف اذا قال فلعلم كيف يدرك بقوة عيزيه
ذاتك فانك تعلم انك انت المدرك لذاتك لا بامر عيز مطابق ولا بامر مطابق قد تكثر بين العقل
والعاقل فقلت فقدت زمرة فقال ليست تدرك بذاتك الذي تتصرف فيها وادراكا مستمرا لا تغيب عنه
ما فقلت بلى قال اه الحصول صورة شخصية في ذاتك وقد عرفت استحالة نفسك لا بحيث اخذ صفات
كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنا خاصا جزئيا وما اخذت من الصورة لنفسها لا يمنع وقوع
الشركة فيها فليس ادراكك لها ادراكا لبدنك الذي هو معدوم عيزه ثم انا قرات من كتب
ان النفس تتصور بصور المفكرة وهي تقتضي تركب الجزئيات وترتيب الحدود والوسط والنتيجة
لا سبيل الى الكليات الا بهذه فان لم يكن النفس اطلاع على الجزئيات فكيف تركيب قدماتها

وكيف تنتزع الكليات من الجزئيات هذا ما قرب به تعسر النفكرة وكيف يستعد بالفكر لعلم
تاخذ الجمال وما ذا يفيد التفصيل المتجملة وكيف يستعد بالفكر لعلم بالبقية ثم المتجملة ثم تدرك كيف
تدرك نفسها والصورة الماخوذة عنها في النفس كيف وانت تعلم تحيلك وتدرك الشخصيين الموجودين
وددت ان الوهم يذكرنا قلت فارشدنا قال اذا ادركت الله عز زمرة العلم حيرا قال اذا ادريت انها
تدرك لا بامر مطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل حضور الشيء للذات المجردة عن المادة وان
سئلت قلت عدم غيبته عنها بذاتها تام لانه يعلم ادراك الشيء لذاته وعجزه ان الشيء لا يحضر لنفسه
ولكنه لا يغيب عنها اما النفس فهي مجردة عيز غيبة عيز ذاتها بقدر تجردها ادركت ذاتها وما غابت
عنها الوهم لكن لما استقرت رعشة لاستواء الارض وكونها مستمرة صورتها واما الجزئيات فهي قوس
حاضرة لها واما الكليات فتغرفها انها من المدركات الكلية لا بطابع في الاجسام والمدرك نفس الصورة
الحاضرة لا ما في خارج عن الصور وان قيل الخارج انه مدرك فذلك بقصد ثان وذاتها عيز غائبة عن ذاتها
ولا به نهاية جملة ما تورد ليست نهاية جملة ما وكما ان الجبال عيز غائبة عنها فكذلك الصور الجبالية فتدركها
النفس كصورها لا لانتمثلها لذات النفس ولكان الادراك بتجردها اكمل لكان الادراك بذاتها اكمل وذات
ولكان تسلطها على البدن اشد كان حضور قواها وابتهاجها اشد ثم قال اعلم ان العلم
كمال الموجود من حيث موجود فالواجب كثير الجهات للواجب لوجوده لانه كمال للوجود من حيث
هو وجود والواجب وجوده كثير فالجامع والكلي العام على الواجب واجب الوجود يكون له
اذ لا يجوز بالامكان ان يمر شيء عليه فيوجب فيه جهة امكانية فيكثره ثم قال فواجب الوجود بجوده

لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون متحيزا حتى يجب الوجود للاصفة تمكن الوجود واما الذاتية فذاكرنا
منه ايضا انه يلزم ان لا يكون صدور ما عن سبب تفقر الخبر الا بالاشارة تمكن ان يكون هذه الاشارة
قوله ورد بانه لا يمكن ان الاسناد لان يكون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول الصق بالعلم قبيل
الاخبار ويمكن ان يكون قوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلوم بل عنده لا ينافي ان يكون العلم
صورا مغايرة ولم ينف ان يكون مغايرا فيبقى احتمال علم كون مغايرا للعلوم ولا يكون صورة له
وجه العلم الاجمالي الذي هو عليه ذاته فان ذاته تم مغايرة لمعقولاته وليست صورة له

فاختار المذهب الثاني فان حاصل هذا المذهب هو ان الواجب عالم بالجوهر الاول وبالصور التي قبله
بالعلم الحضوري وسيأتي بيانه بنفس الصور فانه لا يلزم كون علم واجب الوجود بالصورة العقلية
ذاته وليس في نفي علم الواجب علما ثبت كون علما بالصدور وبما حاصر فيه الصور بل بصدوره وهو بعينه
اختيار المصنف فانه قال في شرح الاشارات بعد ما نقض كلام الشيخ بكون العلم الاول علما بالصدور
المرتسمة في ذاته ويتبين عدم احتياجه بعد علمه بمعلولاته الذاتية الا صورة ذاته فعلم ذوات تلك
المعلولات وعدم مغايرة ذات المعلول الاول وعقله الاول بالذات بل بمحض الاعتبار انتهى
العبارة ثم لما كان الجواهر العقلية فقط ليس بمعلولات لما يحصل صدورها وهم عقل الاول الواجب
والموجود الا وهو معلول الاول الواجب لما تبع صور الموجودات الكيفية والجزئية تبعا ما عليه
الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غير ما هي بيان تلك
الجواهر مع الصور وكل الموجود اعلما هو عليه فان قلت قولك كل الوجود علما هو عليه يدل على كون
العلم الواجب باعيان الاشياء الخ صورها حاصلة في الجواهر العقلية ايضا حضورية وهذا ليس في
المذهب الثاني لان حاصله انه تعالى لا يعلم سوى المعلول الاول الا بصورة حاصلة في المعلول لان يحضر

المذهب الاول انه تعالى لا يعلم شيئا من سوى ذاته من الموجودات العينية الا بصورة حاصلة في ذاته قلت
نعم لكنه صرح في شرح رسالة العلم بان ادراك المعلولات البعيدة كالمادیات والمعدومات التي يمكن انتهى
امكان ان يوجدها وقتا ما يتحقق بوجود ويكفي بارتسام صورها المعقولة في المعلولات القريبة التي تدركت
لذاتها اولا وبالذات وذلك الادراك هو المسمى بارتسام مهيات الآلات مدركاتها انتهى وهذا
صريح فيما ذكرناه عن ذلك ليس ضائعا ذكرت احتمال ان يكون المراد من ذلك بعقل الوجود بتقيس تلك صور
القائمة بالجواهر العقلية لكونها مطابقة له وعلما هو عليه كما يدل عليه قوله علما هو عليه فانه لو كان
المراد ما ذكرت لكان هذا القول لغوا كما لا يخفى على المتدبر فانه يمكن ان يقال في توجيه التطبيق بين
مذهب المصنف وبين المذهب الثاني الخ لما ان المذهب الاول من الامور الذكورة قال بعد تقرير كلام الشيخ لا شك
في ان القول بتعقل الاول ذاته قول بكثرة الوجود فلا محالة قول بكون الاول موصوفا
بصفات جزئية وقول لا سابقة وقول لكونه مولا لمعلولات لا نهاية لكثرتها حتى ذلك على ابكر وقول
بان معلوله الاول غير متباين لذاته فلا يوجد شيء مما يباينه بذاته من شروط الاصالة الخالية فيه
لا غير ذلك مما يخالف ذلك الظاهر مذهب الحكماء فتنة ومفسدة فتنة اورد على الشيخ والمجيب ان
دفع الكثرة الموجودة كيف الشيخ وغيره والعلم لازم عند المصنف لكنه يقيد ان يشير الى مواضع الخدش فيما وقعوا به
تلك الكثرة المفسدة وحتى ان يثبت من تلك المفسدة ما عرفت بتبرير الفرق وفقه والمذهب
الثاني ايضا بالنسبة الى الاشياء غير الجواهر الاول هو ان العلم بتلك في ذوات الاشياء بوجوداتها العلم
العينية انتهى في باب العلم من صور ما لا اظن ان يشك ذا فكر وهو ممكن فحقه ان يجب القائه بتلك
العلم لازم ممكنة النقض منه فيكون نقضا على حقه قلت فانا نقول في المعلولات البعيدة

للآثار ومصدراً للأحكام وينتزع منها العقل باعتبار تلك الحيثية مفهوم الوجود بدون ان يكون لذلك الانتزاع
منشأ في الخارج سوى ذلك البعض فكذلك بعينها في الخارج بحيث يمتنع اشتراكها بين كثيرين بعينه وينتزع منها
العقل باعتبار هذه الحيثية التشخص بدون ان يكون لذلك الامر انتزاع منشأ في الخارج سوى ذلك
البعض وبهذا ذهب بعضهم الى ان الوجود والتشخص امر واحد بالذات متغاير بالمفهوم
والاعتبار وقال به التشخص ليس الا نفس كون الماهية مرتبطة بجاعلها الحق الشخص
ارتباطاً خاصاً كما ان ما به الوجود ليس الا كونها مرتبطة بجاعلها الموجود بنفس ذاته
لكن واما العوارض المكتنفة بالشخص فليست الا امارات التشخص واما المادة في الماديات
فليست الا معدة للماهية لقبول الارتباط المتقدم بالجاعل الحق فالشخص ليس الا الماهية المجعولة
المرتبطة بجاعلها على وجه خاص فالعقل اذا اعتبر الماهية من حيث هي هي بدون هذا الارتباط
الخاص يجوز اشتراكها بين كثيرين باذ يمكن لها في الخارج انحاء ارتباطات بجاعلها ... الكلية
يكون كلية ومشتركة بين كثيرين واذا اعتبر في الخارج مرتبطة بجاعلها ارتباطاً خاصاً لا يجوز
ذلك الاشتراك فهي من هذه الجهة يكون جزئياً وشخصاً فمناط الجزئية والكلية هو ذلك الارتباط الخاص
وعدمه فكل ماهية واقعة في الخارج ومرتبطة بالجاعل واقعة فيه ليست الا جزئياً حقيقياً
ممتنعاً فرض اشتراكها بين كثيرين سواء ادركت اولا ولا يكفي كلية الا اذا ادركت واعتبرت من حيث
هي هي وذهب جماعة الى ان التشخص امر موجود في الخارج زائد على الماهية منضم اليها به تصير جزئياً
وشخصاً ونسبته الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس وذلك الامر لماهيته له كلية ليحتاج الى شخص
آخر واشتراكه بين الشخصين ليس الا في مفهوم عرضي وهكذا قال جماعة العهد اذا تمهد هذا

فنقول ان جماعة

فنقول ان جماعة من المتأخرين كالمحقق الدواني وسيد المدققين ومن في طبقتهما زعموا ان تشنيع المتأخرين
على الحكماء في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي واثباتهم علمه تعالى بها على الوجه الكلي مبني على زعم هؤلاء
الجماعة القائلين بزيادة التشخص على الماهية في الخارج قال المحقق الدواني فيما اضاف على حواشيه القديم
في مبحث التشخص بعد تقرير مذهب هؤلاء الجماعة بهذه العبارة ثم ان ذلك الامر يعني الامر الذي سموه
تشخصاً في الماديات يكون مادياً لا محالة فيلزم ان لا ينكشف العلم بها للمبادي العالية هذا هو منشأ التشنيع
على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات وانهم لا يعتقدون احاطة علمه بجميع المعلومات فقد
عنى ذلك ثم قال بعد ما تبين ان ليس في الممكنات تشخص لا يكون له حقيقة نوعية اما منحصرة في فرد او منتشرة
في الافراد بهذه العبارة ثم تلك الحقائق اذا ادركت بالحواس كانت صورها الادراكية جزئية واذا ادركت
بالعقل كانت صورها كلية فالاختلاف في الكلية والجزئية لاختلاف نحو الادراك لا لاختلاف المدرك
وادراك الواجب يتعلق بجميعها على وجه التعقل فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
فمحصل الكلام نفي ... التجسيم والاحساس عنه تعالى وادراك جميع الموجودات له على نحو التعقل المعرا المقدس عن شوائب
القصور انتهى وقال سيد المدققين في حواشيه على ... في ذلك المبحث بهذه العبارة ليس التشخص الجزئي
مثلا الا الماهية النوعية المقترنة بالكم والكيف والوضع وغيرها من المقولات التسع العرضية ولا تدخل فيها امر
زائد على الماهية النوعية ولذلك اذا سئل عنه بما هو يقع النوع في الجواب فان ادرك الشخص المذكور بالحس
كان نفس صورته مانعة من فرض الشركة وان ادرك لا بالحس كان نفس صورته غير مانع عن فرضها وان كان المدرك واحداً
في الصورتين مثلا اذا علمت مخاطبك ... بالحس وقلت مثلا قطرة ما متقدرة بقدر كذا في الاين الفلاني

الى غير ذلك حتى يدرك المخاطب قطرة ما متصفة بجميع الصفات التي ادركت القطرة متصفة بها في الحس فيصدق
القطرة المذكورة بمنع الشركة وتصور مخاطبك لا يمنع عنها مع ان المتصور واحد نظراً الى منشأ المنع المذكور هو الادراك
الحسي لا امر في المتصور ... جزئياً وكلياً وقصد الشيخ البعيد اذا كان بالحس مانعاً من فرض الشركة فيه وان كان
اكثر صفاته من جنس ... مجهولة ح واذا عرفت ان تصور شيء قد يكون مانعاً من فرض الشركة فيه وقد لا يكون
مانعاً عن فرضها بحسب نحو الادراك فاعلم ان ما ذهب اليه الحكماء من ان علمه تعالى بالجزئيات على وجه كلي اشارة
الى ان علمه تعالى بالجزئيات على النحو الثاني ولا يلزم من ذلك ان يخرج عن علمه شيء من مفهوم الجزئي كما توهم بعض الناس
وشنع على الحكماء بذلك بل جميع المفهومات جزئياً كان او كلياً معلوم له تعالى بجميع الوجوه غاية الامر ان علمه تعالى بالجزئي
لا يمنع عن فرض الشركة فيه كما لا يمنع علم المخاطب في المثال المضروب عنه ولا محذور في ذلك انتهى كلام هذا المدقق اقول
قد عرفت ان التشخص انما هو نحو الارتباط بالجاعل فمناط الجزئية التي هي من عوارض المفهوم انما هو ادراك ذلك النحو من
الارتباط الواقع عند ادراك المرتبط بهذا النحو من الارتباط ومناط الكلية التي هي ايضاً من عوارض المفهوم انما هو الادراك
لا بهذا النحو فالاشياء الموجودة في الخارج بحسب نحو وجوداتها الخارجية كلها اشخاص فان ادركت بالعلم الحضوري او بالصورة
الحاكية لنحو الارتباط الخارجي كانت الصورة الحاكية له ... جزئيات وان كانت الصورة الجزئية حاكية لنحو الارتباط كان
يكون الصورة حاكية عن نفس الماهية لا عن نحو ... ارتباطها بجاعلها كانت كليات فمناط الجزئية هو ادراك نحو الارتباط
سواء كان بالحس او بغيره ومناط الكلية ادراك غير ذلك النحو من الارتباط فالاولى ان يكتب مناط التشنيع على الحكماء في نفي العلم
بالجزئيات فانهم ... وتوهم امتناع كون الصورة العقلية حاكية عن نحو الوجود ... الجماعة ...
تقدير البناء فلا وجه لتخصيص نفي علم الواجب والمبادي العالية بالجزئيات المادية كما صرح به المحقق الدواني وهذا
الامر لكونه لا ماهية له لا يمكن تعقله سواء كان مادياً او مجرداً ... ما ذكرنا فلا ينبغي تخصيصه بالماديات لان في المجردات
والمثال الذي اورده سيد المدققين التحقيق فيه ان علمك به انما يكون جزئياً لادراكك نحو وقوعه في الخارج بسبب

ازنه من تشنيع حكاية الصورة العقلية عن نحو الوجود ... بالماديات

الاحساس

الاحساس لا لكونه بجنبة الاحساس بل لو ملكك الاطلاع لحضور بها بدون الاحساس لادركتها جزئية ...
اطلاعك ... ذلك النحو من الوقوع لكان ادراكها ايضاً جزئياً وتمسك بالشيخ البعيد ايضاً باطل اذ قد عرفت
ان العلم الذي هو مانع عن فرض الاشتراك انما هو العلم بنحو وقوع الشيء في الخارج بهيئته وسائر صفاته مطلقاً
فحيث حصل العلم بوجه وقوع الشيء في الخارج ... بهيئته وسائر صفاته لا يقدح في كونه يمنع الاشتراك
الجهل بجميع ذلك وههنا ثلث احتمالات الاول هو ان يكون العلمان كلاهما حضوريين والثاني ان
يكون كلاهما حصوليين والثالث ان يكون احدهما حضورياً والآخر حصولياً مع انه ينبغي ان
كل علم كل واحد منهما بالصورة مطابقة فكيف يكون احدهما كلية والاخر جزئية وفيه
ان هذا الكلام على تقدير تسليم كون الكلية والجزئية بنحوين من الادراك وعلى هذا التقدير لا وجه لهذا الكلام
وايضاً كون كل من الصورتين مطابقة ... كون احدهما كلية والاخر جزئية لجواز كون الشيء الواحد جزئياً
وكلياً باعتبارين لا دخل له في تصحيح التأويل المذكور يعني اذا كان كل من العلمين حصولياً ... المقصود
الانكشاف عنه تعالى وقد عرفت ان هذا يتعلق ... من كون واحد من الصورتين جزئية والاخر
كلية على تقدير التسليم لا يصح الكلام من حيث هو متعلق التكفير وهو قسمان في بادي النظر احدهما ان يكون
كونه متعلقاً بالذات مناط الجزئية وكونه متعلقاً بالعرض مناط الكلية وثانيهما ان يكون بالعكس من ذلك
وان كان في بادي النظر ... وتشديد القول ويمكن ان يقرر ... وكشف القول
خلاف الاول ... بطلان احد القسمين وهو القسم الثاني ما ذكرناه اذ كون ذات الشيء معلوماً بالعلم
الحصولي لا يمكن ان يكون مناط الكلية لان ذوات الاشياء جزئيات وحقائق الكليات ليست الا مفهومات
وماهيات لها حاصلة في الاذهان وصار القسم الثاني هو الاول مما ذكرنا في حكم الاحتمال الاول الثاني في

يكون وجود وجوده وجوده مشروطا بكون مع الاكمنة الا بالعرض فان المكان من اللوازم المتأخرة عن وجود الجسم بخلاف الزمان فانه علة معدة لوجود الحوادث فجميع الاجسام والجسمانيات حادثة او قديمة يكون مكانها بالعينين بخلاف جسم كرة العالم الجسماني من حيث هو مجموع فانه لا يتصور اختلاف جهات الاكمنة واوضاعها بالنسبة اليها فهو مكان بالعين الثانية فقط وليس شيء من المجردات حادثة او قديمة مكانها بتلك العين او اعرفت ذلك فاعلم ان الدهر الزمان والدهر انما يكونان ادراكيين بالآلة الجسمانية لان كل منهما هو مقدار حركة متصلة من حيث هو زمان ومدة لا يكون الا لجسم او جسماني من حيث هو جسم ليس من شأنه الادراك والادراك لجسم او جسماني بل يكون بقوة من شأنها الادراك وليست تلك القوة الا مجردة بذاتها وبفعلها وهو المراد بالآلة الجسمانية وانما يجب ان يكون الدرك بآلة جسمانية لانه يدرك الانا هو حاضر في زمانه او مكانه لان المدرك للمكان زائد وضع ومكان وجهة وكذا ما يدركه لانه يدرك الزمان والآنات والمتغيرات متعلقة بالاكمنة وبالجهات بحسب القرب والبعد والادراك عبارة عن حضور الة الدرك عند المدرك فلا يمكن ان يكون جسما من الاجسام في اي مكان كان وان توضع وفي اي وقت من زمان حاضرا لجميع آنات بعلم الا هناك من مناسبة خاصة وقرب مخصوص ووضع معين لتحقق الحضور الغير المتحقق للادراك وذلك ظاهر واما ادراك الزمانيات والمكانيات من حيث انها عن الزمان والمكان لا يكون بحسب اختلاف اوضاع وجهات والاكمنة الواقع في الزمانيات والمتغيرات لانها بالنسبة اليه بمثابة شيء واحد فيها وبالنسبة بعضها الى بعض بل ما يتصور ليس منه قرب بالنسبة اليه او بعد فكل منها حاضر عنده غير غائب عنه بوجه من الوجوه وذلك كان مدركا لها دفعة واحدة ومرة غير مسبوقة بلا تقديم وتأخير ويكفي قرب بعضها الى بعض او بعده عنه وكذا تقدمه عليه وتأخره عنه بالنسبة له فاحفظ ذلك

فائدة يجب ان يعلم ايضا ان ما حادث بوجه لا يخفى ان هذا الكلام من المصنف صريح في ان هذا العلم ثابت لواجب الوجود تعالى قبل الحوادث وبعده وليس في العلم بصور الاشياء قبل وجودها ما يوجب ان يكون ذات الواجب عند وجود فرقة واحدة بلا قبلية وبعدية اتوا قبلية وبعدية بالنسبة اليه تعالى وانما يرد هذا فيما يكون العلم عين المعلوم وقد اختلف اقرار المتأخرين ان مذهب هو انه معا نوا بعلم الحوادث قبل الاكوان وبصور الاشياء في الدهر العالية وبعد الانكشاف وانا قلت قد قال المصنف في شرح الرسالة بعد الكلام الذي نقلناه عنه بهذه العبارة فان كشف سبحانه وتعالى وحضر او سيقبل او يوصف بهذه الصفات على اي وجه كان بالنسبة الى جوهر عقله يعبر عنه بالكتاب المبين فالكلام صريح في ان مذهبه ان علمه بجميع الموجودات انما هو بالصور الحاصلة في جوهر العقل لا هو نفس العقل وليس هذا مطلع عام فليس بمطبق التحقيق الذي ذكرت على مذهبه قلت قد يتبين لك من قضايا سبق ما مر ان المصنف يقول بكون علمه تعالى بذاته صفة ذات الموجودات على النحو الواقع عندهم بحيث لا يلتبس الامر بتاتا وذلك كيف ومن المعلوم انه لا يقع عليه بجزئيات تشتمل عليهم ذلك وشدة مباعدته ان نسبة جميع الاكمنة اليه على نسبة واحدة بحركة انا نحن فانهم يشتمل عليهم بقولهم بالعلم الصوري الحاصل في نفس العلم الانكشافي الحضوري وهذه مغالطة اني ورد الى المخالفة بالالتزام فذلك لا مرة واللازم لا يقولون على هذا بجزئيات اصلا وذلك ظاهر واما ما ورد من القول منه في زعم المحقق وامثاله فهو اشارة الى العلم قبل الايجاد وكونه نهايته منه ثبات كون نسبة الزمانيات اليه تعالى نسبة واحدة بمعنى انه كون نفسه علما بالاشياء قبل الايجاد بالصور وبعده بالحضور ازيد بتوجه قبلية وبعدية بالنسبة اليه واما عند قائليه ان بجوهر العقل الذي سماه الكتاب المبين به عبارة عن نفس الانسان الكبير الذي هو

كتبه عبد الله

العالم الاكبر بجميع ابعاده فان مجموع العالم الاكبر من حيث المجموع لما تحقق به المحققون نشأ في وجوده صار عين النسبة بالاجماع وهو مجموع هذه الكيفية جوهر هو ظرف ادخلق اجماعا بالامارة ومدة مشتملة على اعيان جميع الموجودات وصورها فمذهبه ثبات هذه الكيفية جوهر ما صدر عن البارئ تعالى بواسطة او بدونها من الاول لا الى الابد وتغيير الفاظ الكتاب المبين قبل هذا الفصل في وجود هذه الاقوال التأويلية الا يخفى وكيفية فهذا الكلام الذي نقلناه المخالف من المصنف في شرح رسالة العلم المخالف الظاهر من سائر كلماته الاخرى البتة على ما ان تحقيقت شرح هذا الاضطراب وتبع هذا الكلام الكلام ايضا فان الكلام الذي نقله الشارح منه هذا المقام بعينه هو الذي ذكره المصنف في شرح رسالة العلم وهو قوله كون نسبة جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى على السواء مع كونهم غير قابلين بموجبه فان معنى كون جميع الاشياء حاضرة له تعالى دفعة واحدة فيكون عالما بها بدوامها لا بصفة زائدة عليها مع انهم مصرحون كما قلنا فيما سبق ان الظاهر انهم اراد وا بذلك الكلام كون جميع الازمنة على السوية بالنسبة اليه تعالى في الوجود العيني لكنه يبعد انه لا يكن ان يتصور شيء من الزمانيات والمكانيات بنسبة حضور بعد عما لا يخفى حصول الحضور العيني وكيفه دفعة فانا نبنا اليه قال الظاهر انهم يقولون بحضور الازمنة عنده تعالى بحضور العقل الذي نقلناه من كلام شيخ الاشراق فيما سبق وعلى قولهم لا يكون شيء من الزمانيات والمكانيات حاضرا عنده تعالى لزعمهم بتحقق ذلك العقل لا يكون جميع الاشياء حاضرا عنده دفعة واحدة ويكون علمه تعالى بها بهذا الحضور فكان مخالفا لما قرروه من العلم الصوري واما المصنف فقال بحضور الزمانيات في اوقات وجودها عنده تعالى بحسب الوجود العيني لزمان لا يكون فرقا

حسب الوجود

بين قبل الوجود وعنده وبعده بنقض الكلام المذكور فلا يبقى كون علمه تعالى قبل زمنة وجودها بالصور الزائدة في ذواتها وعند وجوداتها بفيض وذواتها حيث لا يتصور هناك قبل وبعد فالاولى ان يكون مذهب المصنف التفصيل لكن لا بما عبر قبل الوجود وبعده بل كما عبر المحقق الدواني بما بتعلق المعلومات القريبة اعني المجردات وغير الزمانيات والمعلومات البعيدة اعني المادية والزمانيات كما اشار به في شرح رسالة العلم فحاصل ما نقلناه فيما سبق من الفرق بين المعلومات القريبة والبعيدة وكلام المحقق الذي نقلناه من شرح الاشارات في تقييد المعلول بالذاتية قوله فان المعلولات الغائبة للفاعل العالم قد لا تكون حاصلة له من غير ان يكون صورة ما في المرتبة العالية المجردة عن المواد وحي بزول الاضطراب عن كلامه ويكون المراد من هذا الكلام الذي نقله الشارح المحقق من الوجهين المذكورين ويصير حاصل مذهبه على هذا التفصيل كون علمه تعالى بالمعلولات الغائبة المجردات كحضور ذواتها نفسها وبالزمانيات والمادية كحصول صور ذاتها في المعلولات القريبة مطلقا غير قبل وجودها وبعدها حيث لا يتصور هناك قبل وبعد ومع هذا التوجيه كيف التوفيق بين جميع كلماته الا ان يبقى تشبيهه على الكلام في علمه تعالى بالكيفيات ذوات الوجود العيني بحسب الظاهر من عكس عليه فاسد ثم ذكر المحقق قال الرجال بعد ذكر التحقيق فائدة مهمة اولا مقدمة متحقق فيها حاصلة ان نكثر الاشياء اما ان يكون بحسب حقايقها واما ان يكون بحسب تعدد مع اشتراكها في حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون آحادها غير متناهية بالفعل او يكون متناهية بوجه مقدورا لا على التعيين بوجه الا بوجه ما ان يكون بين كل واحد واحد منها وبين المقسوم لا يجوز ان يوجد الا بعد زمان او في زمان والثاني لا يكون ان يوجد الا في مكان او بعد مكان فالطبايع المعقولة اذا اتصلت في الخارج بكثرة يكون الاسباب الاولى لتعيين اشخاصها وتشخصها

مقطوع النظر عما تقدم منها واما بالقياس الى الكل اى المجموع فى سلسلة الاسباب والضمير فى قوله لا اختيار راجع

الى الفعل على ان المصدر مضاف الى المفعول اى اختيار للفعل وقوله اعتبار بين الوجوب باعتبار القياس الى الكل

والامكان باعتبار القياس الى كل واحد فقط لا الى الفاعل القريب صدر قوله بل ليس على ما قد ورد ان مذهب

العلم للعلى اقول واما علم المراد ان اطلاق العالم والقادر عليه تعالى ليس كاطلاقهما على واحد منا انما هو باعتبار قيام

مبدأ المشتق فيها فى العلم والقدرة عليه واطلاقهما عليه تعالى ليس بذلك الاعتبار لامتناع قيام شئ عليه تعالى بل انما

اطلقوا لفظ العالم عليه تعالى من حيث وجدوا انه تعالى هو الذى يثبت العلم للعالم وافاضه عليهم والمفيد لغيره

لما لا يمكن ان يكون عاريا عن ذلك الكمال فحكموا عليه تعالى بانه عالم لاجل ذلك وعدم كونه عاريا عن الكمال لا يجب ان يكون

بقيام ذلك الكمال به بل يمكن ان يكون لكونه علم ذاته وفى الواجب حيث انما هو لكمه وهكذا الحال فى سائر صفاته الكمالية

قوله فمن يتمسك باوهامكم ربما يعقولكم لكونهما فى او انما لكونهما رجا بينة غالب او لان العقول وان كانت فى ادراك

ما سواه تعالى كاملة بالنسبة لعدد الكنه الاشياء الحقائق وحقائق الامور على ما هو عليه لكنها فيما يتعلق بذاته وصفاته تعالى

قد ركد الاوهام حيث لا يمكن ان يبلغ كنه الامور وحقيقتها بل انما يحكم عليها احكاما عن ضعيفه للواقع فنسبة العقول بالنسبة

اليه تعالى وقوله فى ارق معانيه حال عن الضمير المفعول فى يميزه الى الكون المميز كائنا فى ارق معانيه يعنى وان

دققتم فى تمييزه غاية التدقيق وبالغتم فى نهاية التجريد عن شوائب التشبيه فهو مع ذلك ليس لائقا بجلاله تعالى بل هو

مصنوع مثلكم راجع اليكم حيث حين بان من منصب الجلال قدسه تعالى قوله والبارى تعالى واجب الحيوة اى وهكذا شان

الصانع تعالى بصفة الحيوة فانه راجع الا انه مقتضى الحيوة فى الاجسام مقصورة فى حيوة قوله ولعل تمهيد

الصفر تمثيل لطيف للعرفنا بالقياس اليه تعالى واثباتنا له صفات ثمانية وغيره شهادة بقول المصنف ان افعالنا الصدور

وصفه دفع بالطرف الاشرف من طرفى النقيض قوله ربما فيتقرب فى الصحاح ربما العقرب قرنا ما قوله اذا كان فاعليه الفاعل

الفعل وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل على انه يمكن صدوره عنه بدون ذلك الفعل عنه ان لم يمكن امكانا وقوعيا فانه ممتنع

فى مفهوم القدرة كما مر وان امكن امكانا ذاتيا قوله لانه امكان مقابله يعنى ان ذاته تعالى تقتضى مشيته وارادته جانب

ذاته تعالى ترجيح لما هو الكامل والاصلح بالنسبة الى النظام الكلى من طرفى الممكن الفعل عن وجوده وعدمه فى ذاته ارادة وجوده

بدلا من عدمه اقتضى ذاته تعالى ترجيح عليه لكونه خيرا او صلاحا لا لخصوصية كونه وجودا بدلا منه لم يقع عدمه لكونه

اشرف او مقابلا لما هو اصلح لا لخصوصية كونه عدما وكذا الحال عدمه اصلح اقتضى ذلك الاقتضاء فامتناع صدور عدم

الذى هو مقابل الوجود حين ترجيح الوجود انما هو بسبب عارض هو كونه خيرا لا لا مر ذاته فلا ينافى الامكان الوقوعى ابدا

بجواز صيرورة ما هو خير وصلاح فى وقت شرا او فسادا فى وقت آخر فهذا فرض تحقيق عدم كون شئ من المعدوم

خيرا وصلاحا بالذات او كونه شرا او فسادا بالذات بل ما هو خير فانما خير بالقياس الى النظام الكل وكل ما هو شر

فانما هو لذلك ويحصر الخير بالذات فى الوجوب الوجود بالذات والشر بالذات فى ممتنع الوجود بالذات والتكلف الح

المنسبة تعالى بالذات انما هو لذاته تعالى فقط لا لشئ آخر فتفطن قوله وليس قبله زمان فان قلت هذا انما يفيد

عدم وجود وقت مقدر وقت الايجاد وجعله المصنف فى بحث حدوث الاجسام موجبا لتخصيص الايجاد بوقت الحدوث

حيث قال واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله فكال فيما قال الجسام حيث جعله موجبا لعدم المخصص قلت

اراد الهيام بالزمان الزمان المتقضى اجزائه فى الخارج الذى الحدث منه ملاحظة التخصيص الايجاد عند الحكماء الا الزمان

الموهوم الذى ليس له تقرر او ما فى الخارج بل انما انتزاعى محضة ليس لشئ منه ملاحظة التخصيص اصلا لكونه

معدوما فى الخارج مع امكان وقوع الايجاد فى كل جزء منه كما هو الحق التحقيق وقد حققنا فى حواشينا المعلقة على بحث

بما هو جزء من الكتب ان مراد المصنف بالوقت المقدر هو الوقت الذى ان يكون موجودا او موهوما فلا يمكن فرض وقت قبل

الايجاد وحيث انه لا يصلح لوقوع الايجاد فيه فلا يحتاج تخصيص الايجاد فى وقت الحدوث ههنا الى المخصص ثم ان جواب الهيام عن

سؤال الغرض الا بان تلك الامور مقتضى مقتضيات النظام الاصلح فى ان الحكماء ليسوا قائلين بالايجاب الذى نسبوه

اليهم فانهم لو قالوا به لم يحتاجوا الى السكوت بل طريق ذلك السؤال وارد عليهم مثل المتفطن قوله فيمتنع التخصيص

اى تخصيص الحوادث بنوع الترجيح بلا مرجح فانهم يقولون امتنع الترجيح بلا مرجح ما لم يكن الترجيح ناشيا من مرجح ذات ارادة واما

اذا كان فلا امتناع فيه عندهم قوله وكلام الشيخ ههنا فى غاية السقوط لانه نظر الى هذا الكلام اى كون الارادة غير

زائدة على الداعى فان مفهوم الداعى لا يمكن عينه او غير بل بعض الالفاظ بسبب اشتماله على جزء او عقد على ما هو مذهب

المصنف وغيره من المحققين من كون الداعى عين ذاته تعالى فوقع فيما وقع قال المصنف قدس سره المعتزل على اتصافه بالادراك

اعلم ان المراد من الادراك فى عبارة المصنف هو المطلق المرادف لمطلق العلم وانما العلم بالجزئيات مطلقا واما العلم بالمحسوسات باتى

طريق كان ثم ان جميع ذلك مما ثبت بالادلة السابقة بل المراد هو الادراك المتعلق بالمحسوس بما هو محسوس الذى اذا كان

صادرا عنا يسمى احساسا وهذا النحو اى نحو الادراك لم يثبت بما ذكره المصنف سابقا من ارادة العلم بل يدعى

عدم امكان اثباته بالدليل العقلى والعلم الحضورى اثباته له بجميع الاشياء وان كان شبيها بهذا النحو من الادراك

المسمى عندنا بالاحساس الا انه ليس احساسا حقيقة ولهذا ادعم المصنف بان ثبوت هذا النحو من الادراك هو السمع فقط

طريق اثباته على السمع والبصر واندفع ما ان المراد به ليس شيئا من معانى العلم المذكور بل المراد به هو المسمى عندنا بالاحساس

فى صدر كلامه ان السمع دل على ان له احساسا فان النصوص متظافرة متواترة على كونه سميعا بصيرا والسمع

حقيقة ليس الا احساس المسموعات وكذا البصر ليس الا احساس المبصرات الا ان ذلك الاحساس فينا [illegible]

بآلة جسمانية دال القائل على استحالتها عليه تعالى فيجب تحقيق المنصوص [illegible] لا يمكن اثبات الاحساس له بمعنى تحقق

العقل فقط لكونه بالآلة والفاظ السمع والبصر حقيقتان فى الادراك المخصوص مطلق اعم من ان يكون حصولهما بالآلة

او بدونها ولو فرضنا كون الحصول بالآلة معتبرا فى مفهومها الحقيقى فلا شك ان المعنى المذكور اعنى الادراك المخصوص

بلا آلة اقرب المجازات الى المعنى الحقيقى وهو ممكن فى حقه اذ كون الآلة شرطا فى حصولها ممنوع والتحقيق ان ذلك

الادراك ثابت له فى جميع انواع المحسوسات وذلك على ما عليه المتفرد الا ان السمع ورد فى خصوص السمع والبصر

لكونهما الطف الحواس وكون الادراك بهما بلا مباشرة بخلاف سائر الحواس اذا عرفت ما ذكرنا عرفت ان ما وجب

السمع والبصر بالعلم بالمبصرات والمسموعات مطلقا ما هو مذهب الاشعرى ليس بصحيح وان ما هو المشهور من ان ابا الحسين

من كون ذلك مذهب ابى الحسين المصنف موضع تامل بل الحق انه صفتان زائدتان على العلم كما هو مذهب المعتزلة

فى كلام المصنف المنقول عن شرح رسالة العلم اعنى قوله عبر بهما عن العلم ليس المراد به ان المراد بهما هو العلم مطلقا بل مراده

انما هو الادراك الاحساسى كما يدل عليه آخر كلامه المنقول اعنى قوله على النحو الذى ندركهما كما سبق وكلام المحشى صريح فى ان

المراد بهما هو العلم الحضورى وهو محل نظر فان قلت ما الفرق بين العلم الحضورى والاحساس قلت ما بين العلم

الحضورى والحضورى وهو التفاوت بالشدة والضعف فى الجلاء والخفاء الا ترى ان علم النفس بذاتها حضورى وكذا

علمها بالصورة الحاصلة فيها ولو فرض ان يتعلق بواحدة منها ابصار لم يشك العقل ان الانكشاف اكمل واتم

بسبب هذه الخصوصية وحاصلا فى هذه النشأة نعم يمكن ان يتبدل النشأة وخصوصية الى ان يكون فيها ادراكها العقلى

الحضورى والغرض ثبوت التفاوت بين العلمين ثم اقول فرق بين العلم بالمعقولات والمحسوسات وبين العلم بالمحسوسات

الجزئيات فان الاحساس بالمعقول لو فرض لعله لم يكن اتم من العلم لكن الاحساس فى المحسوسات اتم من العلم بها وانما قول

العلم الحضورى [illegible] الادراك [illegible] وجود [illegible] وحقيقته والثانى انكشاف [illegible]

على القدرة على القاء الكلام وذلك لان القدرة على القاء الكلام فرد من القدرة على القائه وهو تنبيه لفائدة التذكر
باعتبار تحقق معنى التكلم الثابت بالشرع هو معنى القدرة على الكلام وانت خبير بان هذا هو معنى [illegible] للتكلم ولا حاجة في تحقق
الثابت بالشرع [illegible] عليه مع امكان [illegible] الكلام وايجاده كما عرفت انه لا حاجة في ثبوت هذا المعنى له
الشرع كما لا يخفى ولكن [illegible] هو الالقاء [illegible] الكلام بايجاده هو معنى التكلم فيكفي فائدة قوله الثابت بالشرع
ليس الا [illegible] اللغوي فقط لكن مراد [illegible] هو الاول [illegible] احدهما التكلم [illegible] الكلام بمعنى التكلم في اللغة والعرف
[illegible] وذكره المثال [illegible] ما لا يخفى على [illegible] ذوق سليم تمت تعليقات المحقق [illegible] في العشر
الثالث من الشهر الرابع من اول سنة العشر الثالث من المائة الثالثة من الالف الثاني في
بدار السلطنة [illegible] صانها الله عن طوارق الحدثان بالنبي وآله اجمعين

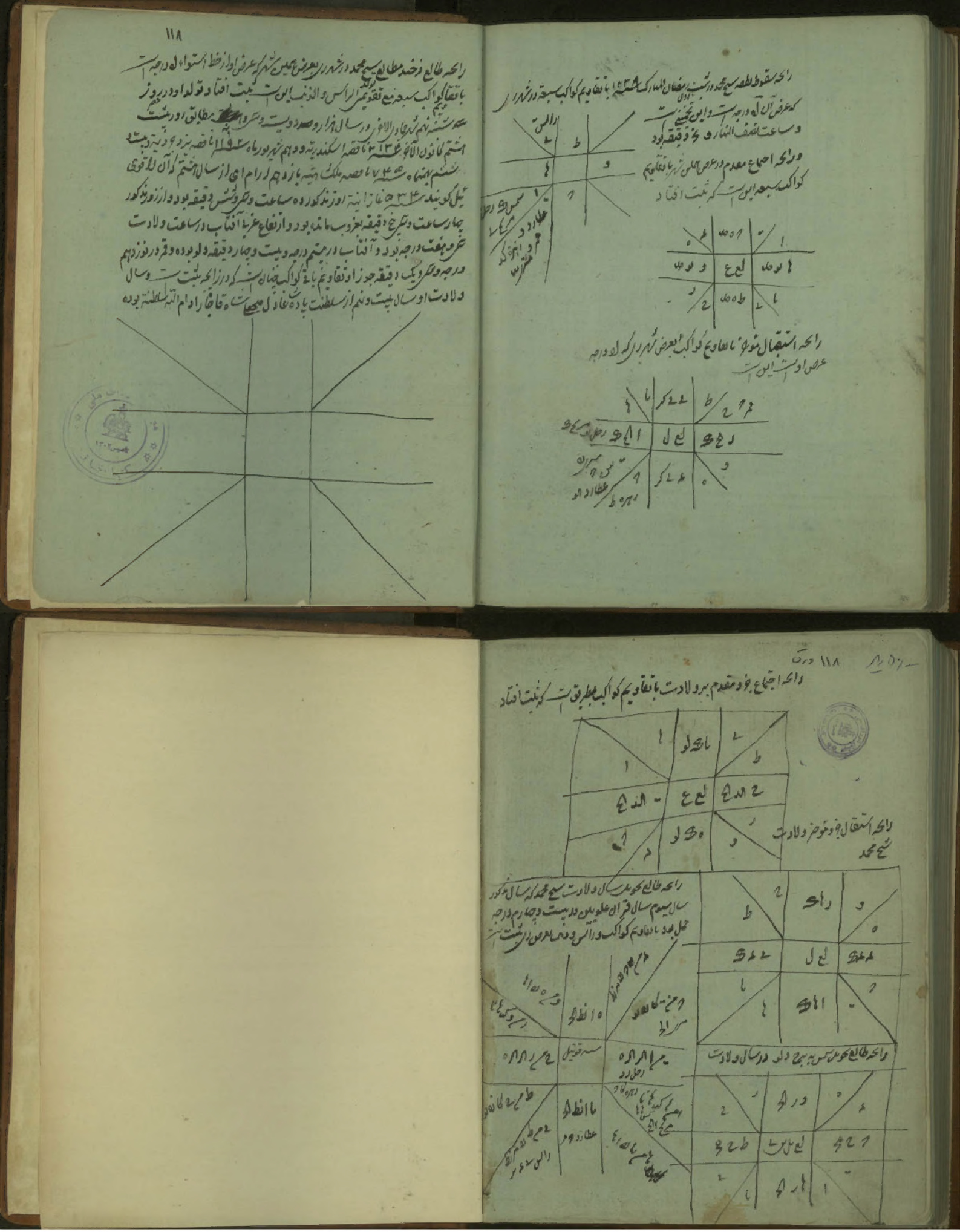
بعض المحققين بعض الفضلاء المعاصرين بعض الافاضل بعض الفضلاء بعض الحواشي بعض المحشين
عبد الرزاق اللاهيجي [illegible] شيخ [illegible] سلطان المحققين [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم
[illegible]

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطيبين الطاهرين اعترضت [illegible] حدوث [illegible] اقول هذا اشارة الى طريقة
جماعة من المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هي الحدوث ولذلك [illegible] تعدد القدماء [illegible] يوجب تعدد
الواجب وتقرير طريقهم ان [illegible] العالم حادث لما [illegible] الدال على حدوثه فلابد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث
غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب فثبت المطلوب [illegible] الحدوث اشارة الى طريقة [illegible] الذين
قالوا علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وتقريرها [illegible] قريب من السابق [illegible] افاده بعض المحققين وانت خبير بان
ان الحدوث [illegible] على تقدير [illegible] الحدوث [illegible] القول بان القديم
وان كان ممكنا لا يحتاج الى المؤثر نعم [illegible] على امتناع القديم الممكن [illegible]
على [illegible] ثم ان [illegible] الدليل على حدوث العالم
[illegible] فلابد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا
للدور والتسلسل وهو الواجب [illegible] على حدوث العالم [illegible] الالهيين بالنسبة الى الاخريين
الطريقتين [illegible] على حدوث العالم [illegible] ان يقول ويجب الانتهاء [illegible]
ان يقول فلابد له من محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل [illegible] ان العالم [illegible] ما سوى الواجب
حادث لما [illegible] الدال عليه فلابد له من محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو لابد ان يكون واجبا اذ الممكنات جميعا
حادثة بناء على حدوث العالم [illegible] حال الطريقة الثانية
والمتكلف [illegible] الى ان علة الحاجة هي الامكان فقط [illegible]

ثم تقرير مقدمة [illegible] فقد اختلفوا في اثبات الواجب فالالهيون منهم نظروا الى نفس الموجود من حيث هو موجود [illegible]
والطبيعيون تمسكوا بالحركة [illegible] ان الافلاك [illegible]
لما [illegible] ليست مقسورة ولا متحركة بالطبع فهي ارادية [illegible] فلابد لها من غاية وليست
غاية [illegible] العقول الجسمانية فهي اذن غير جسمانية فان كانت ممكنة لزم [illegible] والا فهي واجبة [illegible] الطريقة مبنية
على مقدمات [illegible] وقال بعض الفضلاء المعاصرين الطبيعيون يستدلون [illegible]
والمتحرك الذي هو موضوع علمهم بعدما اثبتوا ان لكل متحرك محركا ولا يجوز ان يكون الشيء محركا لنفسه ويمتنع ذهاب سلسلة
المحركات [illegible] على وجود محرك اول غير متحرك [illegible]
[illegible] قال والدي العلامة طاب ثراه وهذه طريقة الخليل على نبينا وعليه السلام حيث
قال لا احب الآفلين [illegible] الضعف [illegible]
[illegible]
[illegible]
بالحركة والتغير على وجود الواجب [illegible]
طريقة الطبيعيين لوجود [illegible]
استدلوا بملاحظة الامكان لان الممكن من حيث هو ممكن لابد له من موجد ولابد من الانتهاء الى الواجب [illegible]
والسلام ثم قال ان [illegible] طريقة الالهيين اخصر من هذا [illegible]
[illegible] بخلاف طريقة الالهيين [illegible]
بالنسبة [illegible] طريقة الالهيين اخصر من طريقة الطبيعيين ظاهر واما [illegible] طريقة

المتكلمين فلكونها مبنية على حدوث العالم [illegible] بعض الافاضل بعدما بين اخصرية هذه الطريقة بالنسبة الى الطريقة الحركة
قال واما بالنسبة الى طريقة الحدوث او الامكان بشرط الحدوث فلعدم الاحتياج الى استعانة الامكان والوجود كما في
[illegible] الطريقين [illegible] اما اخذ الامكان [illegible] واما اخذ الوجود لان الحدوث المعتبر في احدهما هو نفس الوجود
[illegible] لان الممكن ما لم يخرج من العدم الى الوجود لم يحتج الى العلة وما يقال من ان عدم العلة
علة لعدم المعلول [illegible] على التحقيق [illegible] العدم [illegible] بعض المشايخ
[illegible] الطريقة لحدوث الامكان [illegible]
الحدوث [illegible] الطريقين [illegible] واما اخذ الوجود [illegible] لان الحدوث
المعتبر فيها هو نفس الوجود لان الوجود بعد العدم [illegible] طريقة الامكان [illegible] في كلام المحشي
دليل [illegible] فالتعرض [illegible] وعدم التعرض لطريقة الحدوث المذكورة في كلام المحشي كما ترى هذا
واما ما ذكره من ان الممكن ما لم يخرج من العدم لم يحتج الى العلة [illegible] ان كلا من طرفي الممكن محتاج الى العلة [illegible]
فرقا بين الوجود والعدم [illegible] والقول بان عدم العلة علة لعدم المعلول على الحقيقة ولا مجاز فيه وتحقيق المقام
يطلب من تحقيقات تعليقاتنا [illegible] على حواشي التجريد [illegible] اخذ الوجود بان الممكن ما لم يوجد
لم يحتج الى العلة الموجودة [illegible] عدم العلة غاية الامر وجوب ان يكون ذلك العدم [illegible] بالذات او [illegible]
[illegible] في اثبات الواجب من بيان وجوب العلة الموجودة كما لا يخفى [illegible] طريقة
الالهيين ايضا لابد من اخذ الوجود اذ لو لم يكن موجودا [illegible] الى علة [illegible]
[illegible] بالنسبة الى طريقة الطبيعيين [illegible] بالنسبة الى طريقة المتكلمين [illegible]
على حدوث العالم [illegible] ما سوى الواجب [illegible]
الطبيعيين



رایحه طالع فرخنده مطالع سیح محمد در شهر ری بعرض همین شهر که عرض او از خط استوا ل درجه است
با تقاویم کواکب سبعه مع تقویم الراس والذنب این است ثبت افتاد تولد او در روز
سه شنبه نهم شهر جمادی الاخری در سال هزار و صد و بیست و سی و [illegible] مطابق روز بیست
هشتم کانون الاخر سنه ۱۲۳۴ ناقصه اسکندریه و دهم شهریور ماه سنه ۱۱۹۲ ناقصه یزدجردیه و بیست و
ششم بهمن ماه سنه ۷۴۵ ناقصه ملک هیه یازدهم آرام ای از سال هشتم که آن را قوی
ئیل گویند سنه ۵۳۴ غازانیه روز مذکور ده ساعت و سی و شش دقیقه بود و از روز مذکور
چهار ساعت و سی و پنج دقیقه بغروب مانده بود و ارتفاع غربی آفتاب در ساعت ولادت
سی و هفت درجه بود و آفتاب در بیستم درجه و بیست و چهار دقیقه دلو بوده و قمر در نوزدهم
درجه و سی و یک دقیقه جوزا و تقاویم باقی کواکب چنان است که در زایچه ثبت است و سال
ولادت او سال بیست و نهم از سلطنت پادشاه عادل محمد شاه قاجار ادام الله سلطنته بوده

رایحه سقوط نطفه سیح محمد در شب اول رمضان المبارک سنه ۱۲۳۸ با تقاویم کواکب سبعه در شهر ری
که عرض آن ل درجه است و این تخمینی است
و ساعت نصف النهار و ح دقیقه بود

و رایحه اجتماع مقدم در عرض همین شهر با تقاویم
کواکب سبعه این است که ثبت افتاد

رایحه استقبال مؤخر با تقاویم کواکب بعرض شهر ری که ل درجه
عرض او است این است

رایحه اجتماع جزو مقدم بر ولادت با تقاویم کواکب بطریق است که ثبت افتاد

رایحه استقبال جزو مؤخر ولادت
شیخ محمد

رایحه طالع تحویل سال ولادت سیح محمد که سال مذکور
سال سیوم سال قران علویین در بیست و چهارم درجه
حمل بود با تقاویم کواکب و راس و ذنب بعرض ری ثبت است

رایحه طالع تحویل شمس به برج دلو در سال ولادت